ولایت و دیانت

استاد مهدی ہادوی تہرانی

مترجم: سید قلبی حسین رضوی

مجمع جہانی اہل البیت علیہم السلام

فہرست مطالب

حرف اول

جب آفتاب عالم تاب افق پر نمودار ہوتا ہے کائنات کی ہر چیز اپنی صلاحیت و ظرفیت کے مطابق اس سے فیضیاب ہوتی ہے حتی ننھے ننھے پودے اس کی کرنوں سے سبزی حاصل کرتے اور غنچہ و کلیاں رنگ و نکھار پیدا کرلیتی ہیں تاریکیاں کافور اور کوچہ و راہ اجالوں سے پرنور ہوجاتے ہیں، چنانچہ متمدن دنیا سے دور عرب کی سنگلاخ وادیوں میں قدرت کی فیاضیوں سے جس وقت اسلام کا سورج طلوع ہوا، دنیا کی ہر فرد اور ہر قوم نے قوت و قابلیت کے اعتبار سے فیض اٹھایا ۔اسلام کے مبلغ و موسس سرورکائنات حضرت محمد مصطفی ﷺ غار حراء سے مشعل حق لے کر آئے اور علم و آگہی کی پیاسی اس دنیا کو چشمۂ حق و حقیقت سے سیراب کردیا، آپ کے تمام الٰہی پیغامات ایک ایک عقیدہ اور ایک ایک عمل فطرت انسانی سے ہم آہنگ ارتقائے بشریت کی ضرورت تھا، اس لئے ۲۳ برس کے مختصر عرصے میں ہی اسلام کی عالمتاب شعاعیں ہر طرف پھیل گئیں اور اس وقت دنیا پر حکمراں ایران و روم کی قدیم تہذیبیں اسلامی قدروں کے سامنے ماند پڑگئیں، وہ تہذیبی اصنام جو صرف دیکھنے میں اچھے لگتے ہیں اگر حرکت و عمل سے عاری ہوں اور انسانیت کو سمت دینے کا حوصلہ، ولولہ اور شعور نہ رکھتے تو مذہبِ عقل و آگہی سے روبرو ہونے کی توانائی کھودیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ کہ ایک چوتھائی صدی سے بھی کم مدت میں اسلام نے تمام ادیان و مذاہب اور تہذیب و روایات پر غلبہ حاصل کرلیا ۔

اگرچہ رسول اسلام ﷺ کی یہ گرانبہا میراث کہ جس کی اہل بیت علیہم السلام اور ان کے پیرووں نے خود کو طوفانی خطرات سے گزار کر حفاظت و پاسبانی کی ہے، وقت کے ہاتھوں خود فرزندان اسلام کی بے توجہی اور ناقدری کے سبب ایک طویل عرصے کے لئے تنگنائیوں کا شکار ہوکر اپنی عمومی افادیت کو عام کرنے سے محروم کردئی گئی تھی، پھر بھی حکومت و سیاست کے عتاب کی پروا کئے بغیر مکتب اہل بیت علیہم السلام نے اپنا چشمۂ فیض جاری رکھا اور چودہ سو سال کے عرصے میں بہت سے ایسے جلیل القدر علماء و دانشور دنیائے اسلام کو تقدیم کئے جنھوں نے بیرونی افکار و نظریات سے متاثر اسلام و قرآن مخالف فکری و نظری موجوں کی زد پر اپنی حق آگین تحریروں اور تقریروں سے مکتب اسلام کی پشتپناہی کی ہے اور ہر دور اور ہر زمانے میں ہر قسم کے شکوک و شبہات

کا ازالہ کیا ہے، خاص طور پر عصر حاضر میں اسلامی انقلاب کی کامیابی کے بعد ساری دنیا کی نگاہیں ایک بار پھر اسلام و قرآن اور مکتب اہل بیت علیہم السلام کی طرف اٹھی اور گڑی ہوئی ہیں، دشمنان اسلام اس فکری و معنوی قوت واقتدار کو توڑنے کے لئے اور دوستداران اسلام اس مذہبی اور ثقافتی موج کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑنے اور کامیاب و کامراں زندگی حاصل کرنے کے لئے بے چین وبے تاب ہیں،یہ زمانہ علمی اور فکری مقابلے کا زمانہ ہے اور جو مکتب بھی تبلیغ اور نشر و اشاعت کے بہتر طریقوں سے فائدہ اٹھاکر انسانی عقل و شعور کو جذب کرنے والے افکار و نظریات دنیا تک پہنچائے گا،وہ اس میدان میں آگے نکل جائے گا۔

(عالمی اہل بیتؑ کونسل) مجمع جہانی اہل بیت علیہم السلام نے بھی مسلمانوں خاص طور پر اہل بیتؑ عصمت و طہارت کے پیرووں کے درمیان ہم فکری و یکجہتی کو فروغ دینا وقت کی ایک اہم ضرورت قرار دیتے ہوئے اس راہ میں قدم اٹھایا ہے کہ اس نورانی تحریک میں حصہ لے کر بہتر انداز سے اپنا فریضہ ادا کرے، تاکہ موجودہ دنیائے بشریت جو قرآن و عترت کے صاف و شفاف معارف کی پیاسی ہے زیادہ سے زیادہ عشق و معنویت سے سرشار اسلام کے اس مکتب عرفان و ولایت سے سیراب ہوسکے، ہمیں یقین ہے عقل و خرد پر استوار ماہرانہ انداز میں اگر اہل بیتؑ عصمت و طہارت کی ثقافت کو عام کیا جائے اور حریت و بیداری کے علمبردار خاندان نبوتؐ و رسالت کی جاوداں میراث اپنے صحیح خدو خال میں دنیا تک پہنچادی جائے تو اخلاق و انسانیت کے دشمن، انانیت کے شکار، سامراجی خوں خواروں کی نام نہاد تہذیب و ثقافت اور عصر حاضر کی ترقی یافتہ جہالت سے تھکی ماندی آدمیت کو امن و نجات کی دعوتوں کے ذریعہ امام عصر (عج) کی عالمی حکومت کے استقبال کے لئے تیار کیا جاسکتا ہے۔

ہم اس راہ میں تمام علمی و تحقیقی کوششوں کے لئے محققین و مصنفین کے شکر گزار ہیں اور خود کو مؤلفین و مترجمین کا ادنیٰ خدمتگار تصور کرتے ہیں، زیر نظر کتاب، مکتب اہل بیت علیہم السلام کی ترویج و اشاعت کے اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے استاد ''مہدی ہادوی تہرانی ''کی گرانقدر کتاب نفحات من سیرۃ ائمۃ اہل البیت علیہم السلام کو مولانا ''سید قلبی حسین رضوی'' نے اردو زبان میں اپنے ترجمہ سے آراستہ کیا ہے جس کے لئے ہم دونوں کے شکر گزار ہیں اور مزید توفیقات کے آرزومند ہیں،اسی منزل میں ہم اپنے

تمام دوستوں اور معاونین کا بھی صمیم قلب سے شکریہ ادا کرتے ہیں کہ جنھوں نے اس کتاب کے منظر عام تک آنے میں کسی بھی عنوان سے زحمت اٹھائی ہے، خدا کرے کہ ثقافتی میدان میں یہ ادنیٰ جہاد رضائے مولیٰ کا باعث قرار پائے۔

والسلام مع الاکرام

مدیر امور ثقافت، مجمع جہانی اہل بیت۲۳۹

پیش لفظ

اسلامی انقلاب کے ظہور نے گزشتہ دودہائیوں کے دوران ملکی اور غیر ملکی علماء و دانشوروں کے درمیان ''اسلام کے سیاسی نظریہ ''کوگفتگوکا موضوع بنادیاہے اور اس دوران مختلف سوالات و نظریات پیدا ہوئے ۔ فقہی بلکہ کلی طور سے اسلامی اصطلاحوں کے ابہام نے اس میدان میں مہارت نہ رکھنے والوں کے لئے ایسے شبہات اور پیچیدگیاں پیدا کررکھی ہیں، جنھوں نے اب تک علماء کے دست و پاباندھ رکھے ہیں اور اس میدان کی فطری راہ کو طے کرنے میں رکاوٹ بنی ہوئی ہیں ۔بے شک تعلیم و تربیت کے عالی مراکز کے محققین اور اساتید اس سلسلے میں تحقیق و تلاش میں سب سے آگے ہیں اور چونکہ اغلب ایسے افراد اسلامی علوم سے ہٹ کر دیگر شعبوں میں مصروف و مشغول ہیں ،لہٰذا اس بحث کو پوری طرح ماہرانہ صورت میں پیش کرنااگر ان کے مشکلات میں اضافہ کاباعث نہ بنے توکم ازکم ان کی کسی مشکل کو حل کرنے میں مددگار ثابت نہیں ہوتا ۔

اس سلسلے میں ایسی تلاش و جستجو کی ضرورت ہے جو محکم استدلال کے ساتھ اہل تحقیق و جستجو کو مخصوص اصطلاحات و مباحث کے پیچ و خم میں گرفتار نہ کرے اور اپنی بات کو پوری وضاحت کے ساتھ سب کے لئے لائق مطالعہ بنادے ۔اسی مقصد کے حصول کے لئے ہم نے دوسال پہلے کتاب ''ولایت فقیہ'' (مبانی ،دلائل واختیارات)مرتب کرکے ایک سال قبل شائع کی اس دوران یہ کتاب یونیورسٹی کی سطح پر طلاب اور اساتید کے درمیان کئی بار مورد مطالعہ قرارپائی اور ہر بار اس میں اصلاحات کی ضرورت محسوس کی گئی اور کئی مرتبہ حواشی لکھنے پڑے ۔

یہ کتاب گزشتہ دوسال کی مسلسل کاوشوں کا نتیجہ ہے ۔کوشش کی گئی ہے کہ گزشتہ اشاعت کی نسبت یہ کتاب اسلام کے سیاسی نظریہ کے سلسلے میں آج کل پیدا ہونے والے بہت سے سوالات کا جواب ہو ۔ امید ہے اس مقصد میں ہم کامیاب ہوئے ہوں گے ۔ اس کتاب کا پہلا حصہ عام طور سے دینی حکومت اور خاص طور سے اسلامی حکومت کے بارے میں پیدا ہونے والے بنیادی قسم کے

کلامی سوالات سے مربوط ہے ۔ اس کے دوسرے حصے میں ولایت فقیہ کا تاریخی پس منظر اور اس کے دلائل بیان ہوئے ہیں اور اسلامی حکومت کے قائد و رہبر کے اختیارات کے دائرے،ولایت کے ساتھ ملک کے مختلف سیاسی اداروں کے رابطے نیزآزادی کے دائرے اور معاشرہ سے رہبری کے رشتے سے متعلق بحث کی گئی ہے ۔اور کوشش کی گئی ہے کہ اس سلسلہ میں پیدا ہونے والے تمام بنیادی سوالات کا جواب دیا جا سکے ۔

مہدی ہادوی

حوزۂ علمیہ قم ۔آبان ۱۳۷۸ (نومبر ۱۹۹۹)

پہلا حصہ

دین اور سیاست

دین کیا ہے؟

اگر ہم ''اسلام کے سیاسی نظریہ'' سے واقف ہونا چاہتے ہیں تو ہمیں دین کے بارے میں عمومی اور اسلام کے بارے میں خصوصی طور سے ایک واضح تصوّر کا حامل ہونا چاہئے۔ دوسری طرف ہمیں معاشرے کے مباحث کے سلسلے میں دین کو ایک سرچشمہ کی حیثیت سے قبول کرنا چاہئے تاکہ سیکولرزم اس سے متعلق جن شبہات کو جنم دیتاہے، اُن کا واضح جواب دے سکیں۔ مغربی معاشرے کی طرف سے ''دین'' کی تفسیر میں گوناگوں نظریات و مفاہیم بیان کئے گئے ہیں[۱]۔

ان کی پیش کردہ توضیحات کے اختلافات نے مغربی ممالک کے دانشوروں کو اس اعتراف پر مجبور کردیا ہے کہ ''دین کی اصطلاح ایسا کوئی ایک معنی و مفہوم نہیں رکھتی جو سب کے لئے قابل قبول ہو، بلکہ دین کے نام پر مختلف ظواہر باہم وجود میں آتے ہیں جو آپس میں ایک قسم کا رابطہ رکھتے ہیں۔ اس رابطے کو لوڈویک ویتگنشٹاین نے ایک خاندان کی شباہت[۲] سے تعبیر کیا ہے[۳]قرآنی تعبیر میں دین دو موقعوں پر استعمال ہوا ہے: ا۔ غیبی طاقت پر ہر قسم کا اعتقاد، خواہ حق ہو یا باطل: (لَکُمْ دِینُکُمْ وَلِیَ دِینِ[۴])

---

[۱] جان ہیک نے کتاب ''فلسفہ دین''میں مختلف نظریات کے تحت دین کی گوناگوں تعریفیں کی ہیں:الف:ماہرین نفسیات کی تعریف: دین ،تنہائی میں لوگوں کے ان احساسات ،اعمال اور تجربوں کانام ہے جب وہ اپنے آپ کو ہر اس چیز کے روبرو پاتے ہیں جسے وہ خدا کہتے ہیں ۔ (ویلیام جمیز)ب:سماجی نوعیت کی تعریف : دین ان عقائد ،اعمال ،رسومات اور دینی ڈھانچوں کا نام ہے ،جن کی بنیاد بشریت نے مختلف معاشروں میں ڈالی ہے ۔(تالکوٹ پارسونز)ج:فطری تعریف : دین ان اوامر و نواہی کا ایک مجموعہ ہے جو ہماری استعدادوں کے آزادانہ عمل میں رکاوٹ بنتے ہیں۔(ایس رانیاخ)اور ایک دوسری نوعیت سے ''دین و ہی اخلاق ہے جسے احساسات اور جذبات نے بلندی ،جوش و جذبہ اور روشنی عطاکی ہے (مایتوآرنالڈ)د:دینی تعریف:جیسے ؛ ''دین اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ تمام موجودات ایک ایسی طاقت کا جلوہ ہیں جو ہمارے علم و معرفت کی کمند سے بالاتر ہے ''۔ ہربرٹ اسپنسر)ملاحظہ ہو: جان ہیگ کی کتاب ''فلسفہ دین''، ص۲۲۔۲۳۔ترجمہ فارسی بہرام داد ، ایڈیٹ بہاء الدین خرم شاہی ۔ انتشارات بین الملل الہدیٰ تہران ۱۳۷۲ ھ ہ.ق۔

[۲] Resemblance Family .

[۳] جان ہیگ''فلسفہ دین ''ص۲۴،۲۳۔

[۴] تمہارے لئے تمہارادین ہے اور میرے لئے میرا دین ہے ۔(کافرون ۶، ۹)

۲۔ الٰہی ادیان سے مخصوص : (اِن الدین عِندَ اللّٰہِ الإسلامُ[1]) اس بحث میں ہمارا مقصد لفظ ''دین ''کا وہی دوسرا مفہوم ہے جو الٰہی ادیان سے مخصوص اور مختلف مراحل اور سطحیں رکھتا ہے۔الف۔ دین نفس الامری (حقیقی) : انسان کو کامیابی و نجات کی طرف ہدایت کرنے کے لئے جو کچھ مشیت و علم الٰہی میں ہے، وہ ''دین نفس الامری ''ہے ۔ دوسرے الفاظ میں دین نفس الامری ،انسان کی ابتداء و انتہاء کا درمیانی راستہ ہے ۔ قرآن مجید کے مطابق انسان کی ابتداء مطلق لاعلمی ہے جب اس کے پاس کسی طرح کی معرفت نہیں ہوتی'' : وَاللّٰہُ أخرَجَکُم مّن بُطُونِ أُمَّھَٰتِکُم لَا تَعلَمُونَ شَیئاً[2]''اور قرآن مجید کی اس آیت کے مطابق : (وَمَا خَلَقتُ الجِنّ وَالإنسَ إلَّا لِیَعبُدُونِ[3]) اس کیا نتہالا محدودمعرفت ہے، کیونکہ عبادت معرفت کا نتیجہ ہے اور ہرانسان اپنی معرفت کے مطابق عبادت کرتا ہے ۔ اس لحاظ سے صدرالمتألہین اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں : ''میں نے جنات اور انسان کو شناخت و معرفت کے علاوہ کسی اور چیز کے لئے پیدا نہیں کیا[4]۔''

چونکہ خدائے تعالیٰ کی ذات لامحدود ہے اسلئے اس کی معرفت کا امکان بھی لامحدود ہے ۔ نفس الامری دین لوح محفوظ میں موجود انسان کے آغازوانجام کے درمیان کاراستہ اور کامیابی کانسخہ ہے اور یہ ایک عینی وناقابل انکار حقیقت اور مدلل واقعیت ہے ۔ ب۔دین مرُسل :دین مرُسل ،وہ دین ہے جو خدائے تعالیٰ کی طرف سے خدا کے رسولوں کے ذریعہ انسان کو کامیابی کی طرف ہدایت کے لئے بھیجاگیا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں ''دین مرُسل ''مکمل دین نفس الامری یا اس کا ایک حصہ ہے جو تقاضائے زمانہ کے مطابق وحی کے ذریعہ خدا کے پیغمبروں کو عطا کیا جاتا ہے تاکہ وہ اسے لوگوں تک پہنچادیں۔اگر چہ یہ نام اور اصطلاحات رائج نہیں ہیں، لیکن دین کی حقیقت اور تاریخ میں رونما ہونے والے واقعات اس قسم کے مراحل کے وجود کو آسانی کے ساتھ واضح کردیتے ہیں : جس خدا نے انسان کو پیدا کیا اور اس کے آغاز سے انجام تک باخبر تھا ، وہ اپنی مخلوق کی سعادت و فلاح و بہبود کے لئے بھی

[1] دین اللہ کے نزدیک صرف اسلام ہے ۔(آل عمران ،۱۹)
[2] اور اللہ ہی نے تمہیں شکم مادر سے اس طرح نکالاکہ تم کچھ نہیں جانتے تھے ۔(نحل ،۷۸)
[3] ''اورمیں نے جن اور انسان کو صرف اپنی عبادت کیلئے پیداکیا ہے ۔''(ذاریات ،۵۶)
[4] ملاحظہ ہو صدرالمتألہین کی الاسفارالاربعہ ،ج۳،ص۵۱۵۔

ایک واضح راستہ (دین نفس الامری) مشخص کر چکا تھا ۔ اور وہ اس نسخہ کے ایک ایک حصے کو ہر زمانے میں انسانوں کے لئے اپنے پیغمبروں کے ذریعے بھیجتا رہا ہے (دین مُرسل) ہم کلمہ ''دین'' کے مختلف استعمال میں بھی ان مراحل کو پا سکتے ہیں : جب ہم خدا کے ایک ہی دین کی بات کرتے ہیں اور صرف اسلام کو ہی دین سمجھتے ہیں (اِن الدین عِندَ اللّٰہِ الْإِسلاَمُ) یا غلط عقائد کو دین کے قلمرو سے جدا سمجھتے ہیں تو ہماری توجہ دین حقیقی پر ہوتی ہے جب کہ ہم کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ کا دین توحیدی تھا، حضرت موسٰیؑ کے دین میں چند سخت احکام تھے، دین اسلام دین خاتم ہے یا اسلام گزشتہ ادیان کا ناسخ ہے، تو ان تمام جملوں میں دین سے ہماری مراد ''دین مُرسل''ہے ۔دین کے مراتب اور اس لفظ کے استعمال کے مراحل کو اہمیت نہ دینا بعض اوقات دین کے سمجھنے اور سمجھانے میں مغالطہ کا باعث بنتا ہے ۔ اس لئے ہم کوشش کریں گے کہ ''دین حقیقی'' اور ''دین مُرسل'' کے خصوصیات کی جداگانہ تحقیق اور مختلف صورتوں میں ان کے جدا جدا معنیٰ کے استعمال کو اُن کے کلامی مبانی کے ساتھ بیان کریں ۔

دین نفس الامری (حقیقی)

۱۔ کیا ''دین حقیقی'' متعدد ہیں ؟

کیا خدائے تعالیٰ نے ہر شخص یا لوگوں کے ہر ایک گروہ کی نجات کے لئے الگ الگ نسخے معین کئے ہیں ؟ اگر ہم مختلف انسانوں کو ایک دوسرے سے بالکل متفاوت اور مختلف جان لیں اور یہ فرض کریں کہ ان کے درمیان کسی قسم کا اشتراک نہیں ہے یا انسانوں کے مختلف گروہوں کے درمیان کسی قسم کے فرق کے قائل ہوجائیں تو اس صورت میں یہ مان سکتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ نے ہر فرد یا گروہ کے لئے ایک خاص دین معین کیا ہوگا لیکن اگر مختلف انسان تمام ظاہری فرق کے باوجود ایک مشترک جوہر اور واحد فطرت و طبیعت کے حامل ہیں تو کسی شک و شبہ کے بغیر ''دین حقیقی'' بھی ایک ہی ہوگا ۔ اس لحاظ سے دین کے بارے میں ہمارا تصور انسان کے بارے میں ہماری تفسیر سے وابستہ ہے ۔

آئندہ آنے والی بحثوں میں واضح ہوگا کہ نقلی و عقلی دلائل و برہان، مذکورہ دوسرے نظریہ کی صداقت کے گواہ ہیں اور کسی شک و شبہہ کے بغیر ''دین حقیقی ''اسی مشترک جوہر کو مد نظر رکھتا ہے اور نجات کی راہ معین کرتا ہے، اس لئے ''دین حقیقی ''کا صرف ایک ہونا ناگزیر ہے ۔

۲۔ کیا ''دین حقیقی '' کے تمام عناصر عالمگیر ہیں اور کسی خاص حالت سے مربوط نہیں ہیں اور ہر زمانہ و مکان پر محیط ہیںیا ان کے در میان ایسے وقتی عناصر پائے جاتے ہیں جو کہ زمان و مکان سے وابستہ اور ایک خاص وقت و حالت سے مربوط ہیں ؟ اس سوال کا جواب گزشتہ بحث میں واضح ہو چکا ہے، کیونکہ اگر انسان کا جوہر ثابت اور غیر متغیر ہے اور '' دین حقیقی ''اس پر ناظر ہے تو بے شک جو کچھ اس کے دائرہ میں ہے، عالمگیر اور ثابت ہوگا اور اس عینی حقیقت میں تغیر و تبدیل کا شائبہ نہیں پایا جائے گا ۔یعنی ''دین حقیقی ''ہی تمام بشریت کے لئے ہر زمان و مکان میں تنہا راستہ ہوگا ۔

۳۔ '' دین حقیقی '' تک کیسے پہنچا جاسکتا ہے اور اس شفا بخش نسخہ سے کیسے واقفیت حاصل کی جاسکتی ہے ؟ اس سلسلے میں تین را ہیں ممکن ہیں: الف ۔خدائے تعالیٰ اس کے بعض حصہ کو بیان فرمائے ۔ انبیاء اس راہ سے آگاہ ہیں اور ان پر ''دین حقیقی ''کا کچھ حصہ یا پورا دین وحی کے ذریعہ عیاں و آشکار ہو جاتا ہے ۔

ب۔ جو کچھ پہلی صورت میں آشکار ہوا ہے بیان کیا جائے اور ہم نقل و روایت کے ذریعہ اسے حاصل کریں۔

ج۔ عقل اپنی نظری کاوشوں اور تلاش کے نتیجہ میں اس کے بعض عناصر کو پا جائے اور اس سے آگاہ ہو جائے ۔

اس لئے معروف و عام انسان دوراستوں یعنی عقل و نقل (کلام خدا یا کلام انبیاء)کے ذریعہ ''دین حقیقی ''کو پا سکتے ہیں اور ایک خاص جماعت کے لئے وحی کا راستہ بھی کھلا ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ عقل و نقل کے طریقے میں خطا کا امکان بھی ہے لیکن معصوم پر نازل ہونے والی وحی خطا سے محفوظ ہے ۔

دین مرسل

۱۔ قرآن مجید اور تاریخ کے مطابق ادیان کی تاریخی حقیقت اس بات پر گواہ ہے کہ ادیان مُرسل کی تعداد خدا کے رسولوں کی تعداد کے برابر ہے ۔ یہاں پر رسول سے مراد صاحب شریعت نبی ہے جس پر خدا کی طرف سے لوگوں تک شریعت پہنچانے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے[۱]۔

۲۔ دین مرسل ،پیغام الٰہی کی طرف انسان کی احتیاج و ضرورت کا معلول ہے ۔ اس لحاظ سے ماضی میں زمان و مکان کے تقاضوں کے مطابق اس پیغام میں تجدید ہوتی رہی ہے[۲]اس وصف کے ساتھ کہ اگرچہ ''دین مرسل ''کا منشاء و سرچشمہ '' دین حقیقی و نفس الامری ''ہے اور ''دین حقیقی ''زمان مکان کے عناصر سے بالاتر ہے لیکن ''دین مرسل'' چونکہ نسل انسانی کے تقاضوں کے مطابق ان کے لئے بھیجا جاتاہے، لہٰذا اس دین میں عالمگیر عناصر کے علاوہ مخاطبین کے زمان و مکان کے مطابق عناصر بھی ہوتے ہیں ۔ دوسری طرف ممکن ہے ''دین مُرسل ''میں ''دین حقیقی''کے بعض عناصر پائے جائیں ،جس طرح یہ بھی ممکن ہے کہ دین ''نفس الامری''کے تمام عناصر '' دین مرسل ''میں پائے جاتے ہوں۔

۳۔ ''دین مرسل ''کو دریافت کرنے کا طریقہ معتبر نقل (کتاب الٰہی یا اقوال انبیاء)ہے اور اگر عقل نے کسی ایسی چیز کو دریافت کیا جو''دین مرسل'' کے نقلی دلائل میں بھی پائی جاتی ہو تو اس صورت میں اس دلیل نقلی کے ارشادی ہونے کا امکان بھی پایا جاتا ہے ۔یہاں پر ایک انتہائی ضعیف اور بعید فرض بھی قابل تصور ہے کہ عقل دین مرسل کے ایک ایسے عنصر کو دریافت کرے جو دلائل نقلی میں موجود نہ ہو، یعنی عقل یہ دریافت کرے کہ ایک مطلب اس دین کے رسول کوپہنچاہے اور انہوں نے اسے لوگوں تک پہنچایا ہے ۔ لیکن بعض وجوہ کی بناپر وہ مطلب ہم تک نہیں پہنچاہے، البتہ اس امر کا امکان بہت بعید ہے کہ عقل اس طرح کا کوئی مطلب دریافت کرے کہ اس دین کے رسول کو یقیناوہ مطلب پہنچاہے اور انہوں نے بیان بھی کیا ہے لیکن وہ ہم تک نہیں پہنچا

[۱] شہیدمطہری ؒاسے ''نبوت تشریعی ''کی اصطلاح سے ذکر کرتے ہیں ۔ ختم نبوت ص۳۴۔
[۲] ختم نبوت از شہید مطہریؒ ص۳۴۔

ہے ۔ بہر حال اگر اس طرح کا اتفاق پیش آئے تو عقل ''دین مرسل '' کے عناصر کو دریافت کرنے کا ایک ذریعہ اور واسطہ ہو سکتی ہے۔

۴۔ چونکہ ''دین مرسل '' انبیاء کے ذریعہ پیغام کی صورت میں لوگوں تک پہنچتا ہے اس لئے یہ پیغام معنوی مراحل کے لحاظ سے رسول کی خصوصیات ،انسانوں کی خصوصیات اور زمان و مکان کی حدود سے وابستہ ہوتا ہے ۔ جس قدر رسول بلند مقام و منزلت کا حامل ہو گا اسی قدر اس پر دین ''نفس الامری '' کے بارے میں وحی کے ذریعہ لطف و عنایت ہو گی اور جس قدر اس کے پیغام کے مخاطبین فکر ی اور ثقافتی لحاظ سے قوی اور بالیدہ ہوں گے اور پیغام کو حاصل کرنے کی بیشتر ظرفیت و صلاحیت کے حامل ہوں گے انہیں اُسی قدر انکے ذریعہ ''دین حقیقی ''کا بیشتر فائدہ پہنچے گا اور دین مرسل کا دامن زمان و مکان کے لحاظ سے جس قدر وسیع ہوگا اسی نسبت سے اس کے مخاطبین مختلف ادوار میں اور روئے زمین کے مختلف حصوں میں پھیلے ہوں گے اور اسی قدر یہ ''دین مرسل '' ، ''دین حقیقی '' کے بیشتر عناصر کا حامل ہو گا ۔

دین خاتم

''دین خاتم ''،آخری ''دین مرُسل '' ہے ۔ اس معنی میں کہ اس دین کے ظہور کے بعد کسی اور رسول کے مبعوث ہونے اور کسی نئے اور جدید دین کی ضرورت کا امکان باقی نہیں رہتا ۔ اس اعتبار سے ''دین خاتم ''یعنی آخری دین مرسل جس کا پیغام لانے والی ذات افضل الرُسل ہے اور ان کے مخاطبین اس دین کے نازل ہونے کے بعد سے قیامت تک پیدا ہونے والے تمام انسان ہیں تمام ادیان میں کامل ترین دین ہونا چاہئے اور جو کچھ دین حقیقی سے متعلق وحی و نقل کے ذریعہ بیان ہونا چاہئے ، یہ دین ان سب کا حامل ہے ۔ اگر کوئی چیز اس میں نہ پائی جاتی ہو تو وہ چیز ایسی ہونی چاہئے کہ عقل سلیم اسے درک کر سکے اور اس کو دریافت کرنے میں عاجز و ناتوان نہ ہو ۔ پس کمالِ دین کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر سوال کا جواب دین کے پاس موجود ہے، تاکہ اپنے علمی سوالات کے سلسلے میں دین سے رجوع کرنے پر اگر ہمیں جواب نہ ملے تو ہم اسے دین کے کامل نہ ہونے کی دلیل سمجھیں ۔ اس لحاظ سے وحی

کے ذریعہ جو کچھ بشر تک پہنچنا چاہئے تھا وہ دین خاتم میں موجود ہے اور ایسے دین (دین خاتم) کے بھیجے جانے کے بعد ہر قسم کے دوسرے دین مرسل کے لئے راستہ بند ہو جاتا ہے ۔اس طرح ادیان مرسل کا سلسلہ ختم ہو جاتاہے ۔کمال دین ،یعنی دین کا کامل ہونا خاتمیت کی ایک شرط ہے اور اس کی دوسری شرط یہ ہے کہ دین خاتم تحریف سے محفوظ ہو ۔ اس تحفظ کی اسلام میں دو عامل کے ذریعہ ضمانت دی گئی ہے : ا۔ دینی تعالیم کو جاننے کا سرچشمہ یعنی قرآن مجید تحریف سے محفوظ ہے[1] ۔

۲۔اس منبع و سرچشمہ کے معیار[2] کی روش موجود ہے ۔ یہ وہی اہل بیتؑ کے تفسیری مکتب کی روش ہے جو اُن کے شاگردوں کے ذریعہ نسل بہ نسل آج تک منتقل ہوتی رہی ہے اور اجتہاد سنتی و فقہ جواہری کی صورت میں ظاہر ہوا ہے[3] ۔

دین کی پائیداری اور تغییرات دنیا

لیکن یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک ایسا دین وجود میں آئے جو رہتی دنیا تک بشریت کی نجات کے لئے تمام احتیاج اور ضروریات کو پورا کر سکتا ہو ؟انسان جو اس قدر تغیّر ،تبدیلی اور تکامل سے دوچار ہے ، کیسے ممکن ہے کہ ایک دین ہمیشہ کے لئے اس کی ہدایت و راہنمائی کر سکے؟!ایک جماعت نے چونکہ اس سوال کے مقابل اپنے آپ کو لاجواب پایا ہے ،اس لئے کلی طور پر اس دعوے سے منصرف ہو گئے اور یہ تسلیم کرلیا کہ خاتمیت دین کا راز اس امر میں مضمر ہے کہ بشر، عقلی و فکری تکامل کے نتیجہ میں الٰہی ہدایت و راہنمائی سے بے نیاز ہوجا تا ہے !!ایسے لوگوں کا کہنا ہے : خاتمیت کا مطلب یہ ہے کہ لوگ کمال کی حدتک پہنچنے کے بعد دین سے بے نیاز ہو جاتے ہیں[4] ۔ یہ وہی بات ہے جو ماضی میں اقبال نے اور اس سے قبل دوسرے لوگوں نے کہی تھی ۔ ایسے لوگ اس نظریہ کو ایک نیارخ دینے کیلئے بحث کو اس صورت میں بیان کرتے ہیں کہ : بے نیازی دو قسم کی ہوتی ہے : ایک مذموم وناپسند بے

---

[1] ملاحظہ ہو کتاب ''مبانی کلامی اجتہاد ''،ص۶۱،۷۳ ،از مہدی ہادوی تہرانی۔
[2] ''روش معیار'' سے مراد وہ روش ہے کہ دیگرتمام روشوں کی قدر و منزلت کا اندازہ اسی سے کیا جائے ۔ اس اعتبار سے اہل بیت ؑ کا تفسیری مکتب پائیدار اصول و قواعد پیش کرتا ہے جس میں پوری تاریخ کے دوران اقتضائے زمان کے مطابق وسعت و کمال پیدا ہوتا ہے ؛ جبکہ مذ کورہ اصول و قواعد کسی قسم کے تغییر و تبدیل کا شکا ر نہیں ہوئے ہیں۔
[3] ملاحظہ ہو کتاب پر سشہاو باورہا (جستار ہائی در کلام جدید) گفتار اول ،بحث دین خاتم از مہدی ہادوی تہرانی ۔
[4] ملاحظہ ہو' 'ریشہ درآب است ،نگاہی بہ کارنامۂ کامیاب پیامبران''از عبدلکریم سروش ۔ کیہان فرہنگی شمارہ ،۲۹،ص۱۴۔

نیازی اور دوسری قابل تعریف وپسندیدہ بے نیازی ۔ مذموم اور ناپسندیدہ بے نیازی وہ بے نیازی ہے کہ ایک شخص حقیقتاً کسی چیز کا محتاج ہو لیکن اس کی طرف رجوع کئے بغیر کہے کہ میں محتاج نہیں ہوں ۔اس قسم کی بے نیازی مذموم اور ناپسندیدہ ہے۔اگر کوئی بیمار ہو اور طبیب و علاج کا محتاج ہو،لیکن طبیب و علاج کی طرف رجوع نہ کرے اور کہے کہ میں طبیب و علاج کا محتاج نہیں ہوں تو ایسی بے نیازی مذموم اور ناپسندیدہ ہے ۔ لیکن ایک اور بے نیازی ہے جو پسندیدہ و قابل تعریف ہے، وہ یہ ہے کہ کوئی شخص بیمار ہو اور طبیب کا محتاج ہو طبیب کے پاس بھی جائے تاکہ وہ اس کا علاج کرے ۔

یہ شخص علاج کے بعد طبیب سے بے نیاز ہوجاتا ہے،اگر طبیب حقیقت میں ایک ایسا کام انجام دیتا ہے جس کے نتیجہ میں بیمار کے ساتھ اس کا رابطہ منقطع ہو جاتا ہے لیکن اگر طبیب چاہتا کہ اس کا رابطہ مریض کے ساتھ جڑا رہے تو اسے چاہئے تھا اس کی بیماری کے سلسلے میں تحقیقات جاری رکھے تاکہ یہ بیمار ہمیشہ اس کے پاس آتا جاتا رہے ۔ایک ہمدرد اور دلسوز طبیب کوشش کرتا ہے کہ اپنے کام کو اچھے طریقے سے انجام دے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مریض سے اس کا رابطہ ٹوٹ جاتا ہے،کیونکہ اگر طبیب اپنے کام کو اچھی طرح انجام دے تو مریض شفا پاجاتا ہے اور جب مریض صحت یاب ہو جائے تو پھر طبیب کا محتاج نہیں رہتا ۔ معلم اور شاگرد کا رشتہ بھی اسی قسم کا ہوتا ہے ۔

جب معلم اپنے فرائض پر عمل کرنا چاہتا ہے تو اس کا فریضہ اقتضا کرتا ہے کہ وہ کوشش کرے تاکہ اپنے شاگرد کو معرفت و علم کے میدان میں اس حد تک پہنچادے کہ وہ استاد کا محتاج نہ رہے، لہذا ایک ہمدرد استاد ایسا ہی کام انجام دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شاگرد کے ساتھ اس کا رابطہ ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد اس کا شاگرد ، شاگرد نہیں رہتا بلکہ اسی استاد کے برابر استاد بن جاتا ہے ۔اس کے بعد یہ لوگ کہتے ہیں کہ : انبیاء نے بھی یہی کام انجام دیا ہے یعنی انبیاء نے ایک ہمدرد طبیب کی طرح انسان کو کچھ مطالب سکھائے اور اس تربیت کے نتیجہ میں انسان ثقافتی طور سے اس حد پر پہنچ جاتا ہے جس کے بعد وہ انبیاء کا محتاج نہیں رہتا ۔ اسی طرح جیسے ایک مریض شفا پانے کے بعد طبیب کا محتاج نہیں رہتا ،اور ایک شاگرد علم حاصل کرنے کے بعد استاد کا محتاج نہیں رہتا ان

کے خیال میں خاتمیت کا راز یہی ہے اور اقبال نے بھی کہا ہے کہ آنحضرتؐ کی بعثت کے بعد لوگ نبی سے بے نیاز ہوگئے، اس کا مقصد یہی تھا، یعنی اس نبی کی تعلیم و تربیت لوگوں کے درمیان وسیع پیمانے پر پھیل گئی ہے اور اب اس کے بعد لوگ تعلیم و تربیت کے محتاج نہیں ہیں لہٰذا کسی دوسرے نبی کی ضرورت نہیں رہتی[1]۔

حقیقت یہ ہے کہ انسان کی دین کے سلسلے میں نیاز اور احتیاج کی وجہ ایسے امور ہیں کہ انسان عقل، حس اور تجربہ کے ذریعہ ان تک رسائی حاصل نہیں کرسکتا ہے ۔ یہ مطلب یعنی ہمارے ادراک کے وسائل کی محدودیت کی تائید فلسفہ کی بحثوں میں عقل کے ذریعہ ہو چکی ہے اور قرآن مجید نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے : (عَلَّمَكُم مَالَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ[2]) ''اس نے تمہیں وہ سب کچھ بتایا جسے تم نہیں جانتے تھے''۔

اس لحاظ سے انسان کبھی بھی ایک ایسے نقطے پر نہیں پہنچ سکتا ہے جہاں وہ دین سے بے نیاز ہو جائے۔ دوسری جانب اگر یہ صحیح ہوتا تو انسان کو چاہئے تھا کہ ظہور اسلام کی چند صدیوں کے بعد دین سے اپنی بے نیازی کا اعلان کرکے صرف اپنی عقل کے بل بوتے پر آگے بڑھتا لیکن عصر جدید کی تاریخ ایسے امر کے باطل ہونے کی بہترین گواہ ہے ۔ انسان نے نہ صرف دین سے بے نیازی کا احساس نہیں کیا ہے، بلکہ رنسانس[3] کے بعد دین سے بغاوت کے نتیجہ میں اس راہ میں بے انتہا مشکلات اور سختیاں برداشت کرنے کے بعد آج ہر لمحہ دین کے نزدیک ہوتا جارہا ہے اور دین کی نسبت اپنی نیازمندی کو زیادہ سے زیادہ محسوس کررہا ہے ۔

ایک اور جماعت نے اس سوال کے جواب میں، ''تکامل یافتہ دین '' کے نظریہ کو قبول کیا ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ ''دین خاتم '' انسان کے تکامل کے ساتھ قدم بہ قدم خود بھی ارتقائی منازل طے کرتا ہے اور روز مرہ کے تقاضوں کے مطابق اپنے کو ہماہنگ کرتا ہے ۔ اس نظریہ نے تغیر و تبدل کو دین کے پیکر سے منسلک کرکے دینی تعلیمات کے لافانی اور ابدی ہونے سے انکار کیا ہے

[1] ملاحظہ ہو ''ریشہ در آب است ،نگاہی بہ کارنامۂ کامیاب پیامبران''از عبدلکریم سروش ۔ کیہان فرہنگی شمارہ ،۲۹،ص۱۴۔
[2] بقرہ ،۲۳۹۔
[3] Renaissance

۔بعض لوگ اس نتیجہ کی طرف متوجہ ہوئے ہیں اور انہوں نے ''دین'' و ''معرفت دینی'' کے درمیان فرق پیدا کر کے کوشش کی ہے کہ اس مشکل کو حل کرنے کے ساتھ ساتھ اس فاسد نتیجہ سے دوری اختیار کریں ۔ انہوں نے کہا ہے کہ ''اصل دین ثابت و پائیدار ہے لیکن ''معرفت دینی'' متغیر ہے اور انسانی معارف کے قدم بہ قدم کمال کی منزلیں طے کرتی ہے۔ یہ لوگ بخوبی جانتے تھے کہ ایک متغیر اور زوال پذیر امر ''مقدس''نہیں ہو سکتا ہے ۔

اسی لئے انہوں نے قبول کیا ہے کہ ''دین ثابت اور مقدس ہے اور معرفت دینی متغیر اور غیر مقدس ہے'' ۔ لیکن جو چیز انسان کی دست رس میں ہے وہ ''دین کی معرفت'' ہے اور ''دین''ہمیشہ اپنی خلوت گاہ میں کسی تبدیلی کے بغیر باقی رہتا ہے ۔ ایسا دین ''دین مرسل''کی تعریف سے خارج ہے، کیونکہ جیسا ہم نے بیان کیا ہے کہ: ''دین مرسل''ایسے مطالب کا ایک مجموعہ ہے جو بشر کی ہدایت کے لئے خدا کی طرف سے پیغمبر کے ذریعہ بیان ہوئے ہیں ۔ اگر ہم، جو کچھ بیان ہو چکا اور متون دینی میں بھی اس کا ذکر آچکا ہے، اسے دین جانیں اور اس کے باوجود اس بات پر بھی اصرار کریں کہ ''معرفت دینی'' میں تغیّر و تبدّل ضروری اور ناقابل انکار ہے، تو حقیقت میں ہم نے دین کو تغیّر تبدّل کا شکار قرار دیکر اسی گزشتہ راہ حل کو جدید صورت میں پیش کیا ہے ۔ نتیجہ کے طور پر اس مشکل میں گرفتار ہوکر کہنے لگیں گے کہ ایسا دین مقدس نہیں ہو سکتا[۱]۔

ہمیں چاہئے کہ اس مشکل کے حل کے لئے انسان کی حالت پر غور و فکر کریں تاکہ معلوم کر سکیں کہ کیا واقعاً انسان تغیّر و تبدیل کی حالت میں ہے اور اپنے تمام پہلوؤں میں تغیر سے دوچار ہے یا اس متغیر چھلکے کے پیچھے کسی ثابت اور پائیدار جوہر کا بھی وجود ہے ؟یہ وہی حالت ہے جو انسان کے ماضی، حال اور مستقبل کو ایک دوسرے سے ربط دیتی ہے، اسے تاریخ کی سطح پر جاری ایک وجود بناتی ہے اور انسانی تہذیب و تمدن کو معنی و مفہوم بخشتی ہے ۔اسلام کی انسان شناسی[۲] اسلام کی نظر میں انسان شناسی ایک ایسی تصویر

---

[۱] ملاحظہ ہو ''مبانی کلامی اجتہاد'' از مہدی ہادوی تہرانی، ص۳۱۷۔۳۸۰.

[۲] یہاں پر انسان شناسی(ANTHROPOLOY)کے معنی میں نہیں ہے بلکہ اس سے مراد اسلامی بنیادوں کے مطابق انسان کی نظری تفسیر ہے ۔

ہے جسے اسلام، انسان کے بارے میں پیش کرتا ہے ۔ جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے کہ[۱] حقیقت انسان کے بارے میں دو نظریے قابل بحث ہیں: ایک یہ کہ انسانوں کا جوہر ایک ہی ہے اور ان کے درمیان پائے جانے والے ثقافتی، سماجی، اقتصادی اور سیاسی اختلافات ظاہری اور عارضی ہیں ۔ اس کے مقابلے میں دوسرا نظریہ یہ ہے کہ انسانوں کا جوہر مختلف زمانوں یا مختلف قوموں اور ملتوں کے درمیان مختلف اور گوناگوں ہے ۔ پہلے نظریہ کو تمام ادیان، عرفانی فرقے، علمی محافل اور اکثر فلسفی مکاتب فکر نے قبول کیا ہے، اگرچہ انہوں نے اس یکتا حقیقت کی تفسیر میں مختلف طریقوں سے استفادہ کرتے ہوئے گوناگوں نظریے پیش کئے ہیں ۔

دوسرے نظریہ کو جدید فلسفی مکاتب فکر کی ایک جماعت نے اس دعویٰ کے ساتھ قبول کیا ہے کہ انسان کی حقیقت اس کی ثقافتی شناخت ہے اور اس طرح ان لوگوں نے ثقافتوں میں اختلافات کو انسانوں کی ذاتوں میں اختلاف کا موجب قرار دیا ہے ۔ اس طرح بعض افراد روایتی انسان اور جدید انسان کی اصطلاحات پیش کرکے اس سمت میں بڑھے ہیں کہ انسان کی حقیقت اس کی ثقافتی شناخت ہے اور اس طرح ان لوگوں نے ثقافتوں میں اختلافات کو انسانوں کی ذاتوں میں اختلاف کا موجب قرار دیا ہے اسی طرح بعض افراد روایتی انسان اور جدید انسان کی اصطلاحات پیش کرکے اس سمت میں بڑھے ہیں کہ انسان کی حقیقت عصر رنیسانس[۲] دینی اصلاح[۳] اور روشن خیالی[۴] کے زمانوں میں پیش آنیوالی روداد کے پیش نظر روایتی انسان اور جدید انسان میں تقسیم ہو گئی ہے۔

لیکن حقیقت میں تہذیب و تمدن کے تغیّرات کے نتیجہ میں جو تبدیلی رونما ہوئی ہے وہ انسانی زندگی کی ظاہری شکل اور روابط کی صورت میں تھی، جبکہ اُس کی حقیقت یعنی ذات اور شخصیت کا جوہر اپنی حالت میں محفوظ ہے ۔ اسلام کی نظر میں ایک زمانے میں مختلف انسان یا مختلف زمانوں میں مختلف انسان، تہذیب و تمدن، علم اور آداب و رسوم کے لحاظ سے اختلافات اور فرق کے باوجود ایک قسم کے شخصیتی و انفرادی اشتراک و اتحاد کے مالک ہیں ۔ انسان کی اپنی ایک ہویت اور شخصیت ایسی چیز ہے جس کی قرآن مجید

---

[۱] کتاب گذشتہ: ''دین نفس الامری کی بحث ''۔

[۲] Renaissance

[۳] Reformation

[۴] Enlightenment

نے بھی گواہی دی ہے اور فلسفی نظریات کے علاوہ تجربی، طبیعی اور انسانی علوم بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔ قرآن مجید کے مطابق، انسان ایک ایسی مخلوق ہے جو ایک طرف سے الٰہی فطرت کی حامل ہے تو دوسری طرف طبیعت سے مربوط ہے ۔ فطرت اسے اعلیٰ معارف، معنویات اور نیکی کی طرف دعوت دیتی ہے اور طبیعت اسے مادیت، شہوات اور شرکی پستیوں کی طرف بلاتی ہے ۔ نتیجہ میں انسانی زندگی، طبیعت اور فطرت کے درمیان مسلسل جنگ کا ایک میدان ہے ۔

اگر اس پیکار میں انسانی طبیعت نے فطرت پر قابو پالیا اور فطرت کو طبیعت کے ماتحت کرلیا تو قرآن مجید کی نظر میں یہ انسان ایک منحرف و گمراہ انسان بن جاتا ہے ۔ اور اگر فطرت فاتح ہوئی اور طبیعت، فطرت کے تابع ہو گئی تو اس صورت میں انسان ہدایت پا جاتاہے اور حق کی راہ پر گامزن ہو جاتاہے ۔

قرآن مجید میں انسانوں کے بارے میں بعض مشترک امور کا ذکر آیا ہے، یہ مشترکات بعض اوقات فضائل و خوبیوں میں ہوتے ہیں اور بعض اوقات رذالت و برے کاموں میں ۔ البتہ اس کا ہرگزیہ مطلب نہیں ہے کہ انسان بالفعل ان تمام فضیلتوں یا رذیلتوں کے حامل ہوتے ہیں بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ انسان کے اندر فضائل و رذائل دونوں کے امکانات موجود ہیں۔ قرآن مجید ایک جگہ پر فرماتاہے : انسان کی فطرت الٰہی ہے (فِطرَتَ اللہِ الَّتِی فَطَرَالنَّاسَ عَلَیھَا[۱])ایک اور جگہ پر فرماتاہے :(إنَ الْإنسانَ خُلِقَ ھَلُوعاً[۲]) کہیں پر وہ انسان کی فضیلت بیان کرتا ہے اور کہیں پر اس کی رذیلت بیان کرتا ہے ۔ ایک جگہ پر انسان کی الٰہی فطرت بیان کی جاتی ہے اور دوسری جگہ اس کی بے صبری، ناتوانی اور لالچ کا ذکر کیا جاتا ہے ۔ ان متفاوت بیانات کا مطلب یہ نہیں ہے کہ انسان دنیا میں آنے کے ساتھ ہی بالفعل ان فضائل یا رذائل کے حامل ہوتے ہیں ۔ خدائے تعالیٰ انسان کے بارے میں فرماتا ہے :(وَاللہ أَخرَجَکُم مِن بُطُونِ أُمَّھٰتِکُم لَاتَعلَمُونَ شَیئاً[۳])احادیث میں بھی آیا ہے کہ انسان کی اولاد فطرت پرپیدا ہوتی ہے اور فطرتیں پاک و پاکیزہ ہوتی

[۱] یہ دین وہ فطرت الٰہی ہے جس پر اس نے انسانوں کو پیدا کیا ہے ۔(روم،۳۰)
[۲] ’’بیشک انسان بڑالالچی ہے ‘‘ ۔معارج،۱۹۔
[۳] ’’ اور اللہ نے تمہیں شکم مادر سے اس طرح نکا لا کہ تم کچھ نہیں جانتے تھے ‘‘۔نحل ،۱۸ ۔

ہیں[1] لہٰذا قرآن مجید اور احادیث کے روسے انسان ایک ایسی مخلوق ہے جو ولادت کے وقت کسی قسم کے علم سے بہرہ مند نہیں ہوتا لیکن فطرت الٰہی کا حامل ہوتا ہے ۔ اس کے باوجود اس کی طبیعت میں مادیات کی طرف رجحان پایا جاتاہے ۔ انسان جب عالم وجود میں قدم رکھتا ہے تو حقیقت میں وہ ایک طرف سے شناخت اور معرفت کا آغاز کرتا ہے اور دوسری طرف سے طبیعت یا فطرت کی سمت قدم بڑھاتا ہے ۔ یہ وہ نظریہ ہے جسے قرآن مجید نے انسانوں کے بارے میں بیان کیا ہے۔ وہ انسانوں کے ظاہری اختلافات کے پیچھے ان میں موجود ایک باطن کا مشاہدہ کرتا ہے ۔

فلسفی نقطۂ نظر سے بھی مسئلہ اسی صورت میں ہے ۔ فلسفہ کے مختلف مکاتب فکر ، خواہ قدیم یونانی فلسفہ ہو یا اسلام یا عصر جدید کا مغربی فلسفہ، ہمیشہ انسان کے بارے میں اتفاق نظر رکھتے ہیں اور انسان کی ماہیت کے بارے میں ایک کلی تصویر پیش کرتے ہیں۔ یہ تصویر ممکن ہے امید بخش ہو جیسے اسلام کی پیش کی ہوئی تصویراور انہوں نے انسان کی فطرت کو ایک پاک فطرت جانا ہے ۔

ممکن ہے یہ تصویر بدبینی اور نااُمیدی پر مبنی ہو جیسے تاریخ عیسائیت نے پیش کیا ہے اور انسان کو ایک نجس اور ناپاک اور گناہ گار مخلوق جاناہے اور اس کی فطرت کو ایک بدنما اور ناپاک فطرت جانا ہے ۔ اگرچہ دینی و فلسفی نقطہ نگاہ سے انسانوں کے بارے میں پیش کی گئی تصویروں میں اختلاف پایا جاتا ہے لیکن اس امر میں سب متفق القول ہیں کہ گوناگوں اختلافات کے باوجود تمام انسان واحد ماہیت اور ایک ہی شخصیت کے حامل ہیں۔

دین میں پائیداری اور تغیرات

اسی نظریہ کے تحت یعنی انسانوں کی ایک اور واحد ماہیت کے پیش نظر ہم بقائے دین کا تصور کر سکتے ہیں۔ شہید آیت اللہ مرتضیٰ مطہری کے مطابق، ادیان الٰہی دو حصوں پر مشتمل ہیں : پہلے حصے میں دین کے ثابت اور پائیدار عناصر ہیں اور دوسرا حصہ متغیر

[1] رسول اکرمؐ کی ایک روایت میں آیاہے کہ : ''کل مولودٍ یولد علی الفطرۃ'' ''ہر ایک انسان فطرت الٰہی پر متولد ہو تا ہے''۔(ملاحظہ ہو کافی ،ج۲،ص۱۲ ،حدیث ۴)

عناصر پر مشتمل ہے ۔ ادیان الٰہی کا وہ حصہ کہ جس کے عناصر پائیدار ،عالمگیر اور زمان و مکان کے قیود سے عاری ہیں، حقیقت میں انسان کی ماہیت کے اس حصے کی طرف ناظر ہیں جو ہمیشہ ثابت و پائیدار ہوتا ہے ۔آج کا انسان، علم ،ثقافت، رہن سہن اور بہت سے آداب و روسوم کے مطابق ماضی کے انسان سے بنیادی اختلافات رکھتا ہے، لیکن انسان کے فطری اور طبیعی رجحانات مشابہ و یکساں ہوتے ہیں۔ تاریخ میں انسان کے رجحانات کے یکساں ہونے کی ایک مثال ہنر کی طرف اس کا رجحان ہے ۔ انسان حسن و زیبائی کا دلدادہ ہے خواہ یہ حسن فطرت کے مناظر میں ہو یا فنی و ہنری ۔

حسن و زیبائی کی طرف انسان کی دلچسپی ،جسے وہ ایک خوبصورت منظر کی طرف نگاہ کرکے یا ایک پھول کو سونگھ کر یا ایک شعر کو سن کر جس لذّت کو محسوس کرتا ہے ، یہ سب ایسے امور ہیں جو انسانی تاریخ میں رونما ہونے والے تغیر و انقلابات کے باوجود پائیدار اور ثابت رہے ہیں[1]۔اگرچہ افراد بشر ایک دوسرے سے بہت فرق رکھتے ہیں لیکن کلی طور پر انسان کی امیدوں و آرزؤں میں ہمیشہ ثبات و پائیداری پائی جاتی ہے ۔ انسانوں کے درمیان تاریخ میں پائے جانے والے تمام اختلافات کے باوجود انسان کی دلچسپیاں اور خواہشات ہمیشہ یکسان رہی ہیں۔ اس بناپر انسان یکساں ہویت و ماہیت کا مالک ہے ،اور ادیان الٰہی کا عالمگیر حصہ انسان کی اسی پائیدار اور ثابت ہویت کی طرف دلالت کرتا ہے ۔

لیکن الٰہی ادیان نے انسان کے متغیّر پہلو کی طرف بھی توجہ کی ہے اور اس پہلو نے متغیّر عناصر کے قالب میں تجلی پائی ہے ۔ متغیّر احکام کا مقصد دینی عناصر کا وہ حصہ ہے جو سماجی ،سیاسی اور ثقافتی شرائط و حالات سے وابستہ ہوں، دوسرے الفاظ میں زمان و مکان سے وابستہ ہوں۔ان دو حصوں ثابت اور متغیّر عناصر کے درمیان رابطہ انتہائی اہم ہے ، جس کی وضاحت اور تشریح سے علم اور دین کے درمیان رابطہ کی مشکل کو حل کیا جا سکتا ہے ۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم ثابت عناصر کی جستجو دین سے کرتے ہیں اور معتقد ہیں کہ یہ ثابت عناصر دین خاتم میں انسان کی سماجی نقل و حرکت کے تمام پہلوؤں میں ایک ہماہنگ مکتب و نظام کی صورت میں پیش

[1] ’’دین و ہنر ‘‘ از مهدی هادوی تهرانی ۔ مجلہ ہنر شمارہ ۲۸ ،بہار ۱۳۷۴ھ.ش .ملاحظہ ہو۔

کے گئے ہیں اور اسلامی منابع کے اس مکتب اور نظام کو اہل بیت علیہم السلام کی ڈالی گئی بنیاد اور ان کے پیش کردہ طریقے پر حاصل کیا جانا چاہئے ۔ بیشک انسان کی ماہیت کے ثابت و پائیدار حصے کے لئے، دین کے ثابت عناصر کے استخراج میں فقیہ کیلئے دینی علوم کے علاوہ کوئی علم کارآمد نہیں ہوگا ۔ اگرچہ ایسے مواقع پر ممکن ہے بعض غیر دینی علوم فقیہ کے راستے پر روشنی کی ایک کرن بن کر اسے یہ امکان بخشیں کہ وہ دین کے ایک ثابت عنصر کا استخراج کر سکے، لیکن غیر دینی علوم کے عناصر میں سے کوئی عنصر کسی بھی صورت میں استدلال کے طور پر یا ایک فقیہ کی تلاش میں کام نہیں آسکتا ہے ۔

لیکن متغیّر عناصر کا حصہ مکمل طور پر روزمرہ علوم سے مربوط ہے، کیونکہ متغیّر حصے میں فیصلہ کرنے، راہ معین کرنے اور اس کی نشاندہی کرنے کے لئے ضروری ہے کہ شرائط و حالات کی شناخت حاصل کی جائے، خواہ یہ شرائط اقتصادی ہو یا تعلیمی، ثقافتی ہوں یا سیاسی ۔ یہاں پر غیر دینی علوم ایک دینی عمل کے کام آسکتے ہیں، اس معنی اور مفہوم میں کہ فقیہ ثابت عناصر کی روشنی میں اور علوم، خصوصاً علوم انسانی کے شعبے میں ماہروں کی مدد سے متغیّر عناصر کو ڈھال سکتا ہے ۔

البتہ اس تشکیل کو جس منطق کے تابع ہونا چاہئے یعنی اس امر کی راہنمائی کی تھیوری جو بذات خود ایک مفصل بحث ہے ۔ ہم نے اس کے مجموعہ کو ایک نظریہ کے سانچے میں ''اسلام میں مدون فکر کا نظریہ'' کے عنوان سے مرتب کیا ہے[1] اور آگے اس کا ایک حصہ بیان کیا جائے گا[2] ۔

[1] '' مبانی کلامی اجتہاد ''ازمهدی ہادوی ،تہرانی، ص۴۰۴،۳۸۳۔
[2] ''نظریہ اندیشہ مدون دراسلام ''،ملاحظہ ہو ۔

دین اور سیاست

گزشتہ بحثوں میں دین کے بارے میں پیش کی گئی تصویر کے مطابق، سیاست کے ایک منبع و مأخذ کی حیثیت سے دین کی طرف رجوع کرنے کا مسئلہ فطری طور پر معقول بن جاتا ہے ۔ وہ دین جو انسان کو تاریخ کی انتہا تک راہ سعادت کی نشاندہی کرنے کیلئے آیا ہے، ممکن نہیں ہے کہ حکومت جیسے امور جن کی تمام انسانی معاشروں کو ضرورت ہے کے سلسلے میں خاموش اور لاتعلق رہے ۔

حضرت امام رضا علیہ السلام اسلامی حکومت

کے وجود کی علت کے سلسلے میں ایک بیان میں فرماتے ہیں ''ہم کسی ایسے گروہ یا امت کا سراغ نہیں پاتے کہ جس نے حاکم اور سرپرست کے بغیر زندگی بسر کی ہو، کیونکہ لوگوں کے دینی و دنیوی امور کے نظم و ضبط کیلئے ایک عاقل و مدبر حاکم کی ضرورت ہوتی ہے ۔ لہٰذا یہ امر حکمت الٰہی کے شایان شأن نہیں ہے کہ اپنی مخلوق کو کسی قائد و حاکم کے بغیر یوں ہی چھوڑ دے، جبکہ خالق کائنات بخوبی جانتا ہے کہ لوگوں کو بہر حال ایک حاکم کی ضرورت ہوتی ہے جو معاشرے کو استحکام و نظم و انتظام اور دوام بخشے، دشمنوں کے ساتھ جنگ وپیکار کے وقت لوگوں کی قیادت و رہبری کرے، عمومی مال و ثروت کو لوگوں کے درمیان تقسیم کرے، ان کیلئے نماز جمعہ و جماعات قائم کرے اور ظالموں کو مظلوموں پر ظلم کرنے سے روکے[1]۔''

دوسری جانب اسلامی احکام کی ساخت و ترکیب ایسی ہے جو حکومت کے وجود کی مقتضی ہے اور اسلام حکومت کے بغیر اپنی حیات کو دوام نہیں بخش سکتا ہے۔ اسی لئے امام رضا علیہ السلام اپنے مذکورہ ارشاد میں نماز جمعہ و جماعات کی طرف اشارہ فرماتے ہیں اور ایک دوسری جگہ یوں فرماتے ہیں کہ ''اگر خدائے تعالیٰ لوگوں کیلئے ایک امین، محافظ اور با اطمینان حاکم مقرر نہ فرماتا تو یقیناً دین الٰہی نابود ہوجاتا، الٰہی احکام او رسنتیں بدل جاتیں، دین میں بدعتوں کا رواج بڑھ جاتا، بے دین افراد دین الٰہی کو نقصان

[1] ملاحظہ ہو ؛بحار الانوار ، علامہ مجلسی ،ج ۶ ، ص ۶۰۔

پہچاتے اور اسلام کے بارے میں مسلمانوں کے درمیان شبہات ایجاد کرتے[1]''۔ اسی دلیل کی بناء پر مسلمانوں حتی غیر مسلموں کے درمیان بھی اس سلسلے میں کسی قسم کے شک و شبہہ کی گنجائش نہیں تھی اور نہ ہے کہ اسلام ایک خاص نظام حکومت کا حامل دین ہے او رمدینہ منورہ میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ذریعہ حکومت کی تشکیل اس نظام کا ایک مصداق ہے ۔یہی وجہ ہے کہ جب ''علی عبد الرزاق'' نے ۱۳۴۳ھ میں مملکت مصر میں ''الاسلام و اصول الحکم[2]'' نامی کتاب لکھ کر حکومت نبوی کا انکار کرتے ہوئے ادعا کیا کہ آنحضرتؐ صرف خدا کے پیغمبر تھے اور انہوں نے کبھی حکومت کی تشکیل کے لئے کسی قسم کا اقدام نہیں کیا ہے، تو تمام دنیا کے سنیّ علماء نے اس کے خلاف کفر کا فتویٰ صادر کردیا ۔

علی عبد الرزاق نے یہ کتاب اس زمانہ میں لکھی تھی جب ترکیہ میں کمال اتا ترک نے خلافت عثمانیہ کا تختہ الٹ کر سیکولر (لادین) حکومت کی بنیاد ڈالی تھی اور مصر میں خلافت کے طرفداروں نے ملک فؤاد کو خلیفہ مسلمین کے طور پر اقتدار سونپا تھا ۔ ان ہم زمان حالات سے ظاہر ہوتا ہے کہ مذکورہ مصنف نے بھی مغربی سیکولرازم کے اثر میں آکر بے دین فلسفیوں اور سیاست دانوں کی تقلید کرتے ہوئے ان مطالب کو لکھا ہے ۔ علی عبد الرزاق کی بات، حقیقت میں دو دعوٰں پر مشتمل ہے: الف) رسول اکرمؐ نے جس چیز کی مدینہ منورہ میں داغ بیل ڈالی تھی وہ حکومت نہیں تھی۔

ب) جو کچھ مدینہ میں رونما ہوا ، وہ دین پر مبنی نہ تھا ۔اسی نے اپنے پہلے دعوے کی دلیل کے طور پر اس نکتہ پر اصرار کیا ہے کہ جو کچھ پیغمبر اسلامؐ نے مدینہ منورہ میں قائم کیا ،اس میں حکومت کے شناختہ شدہ مفاہیم میں سے کوئی بھی خصوصیت نہیں پائی جاتی تھی ۔ اپنے دوسرے دعوے کے بارے میں اس کا اصرار اس امر پر تھا کہ شان نبوت کا حکومت و سیاست سے کوئی تعلق نہیں ہے ۔ علی عبد الرزاق کے پہلے دعویٰ کے جواب میں اس نکتہ کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے کہ اگر ہم حکومت کی تشکیل کیلئے اس کی ایک خاص صورت کو معیار قرار دیں تو کسی شک و شبہہ کے بغیر اس قسم کی صورت تمام زمان و مکان اور تمام اقوام میں متحقق نہیں ہوئی

---

[1] ملاحظہ ہو ؛بحار الانوار ،علامہ مجلسی ، ج ۶ ،ص ۶۰.

[2] اسلام و ریشہ ہای حکومت ۔

ہے ۔اس لئے حکومت کی ایک جامع تعریف کی ضرورت ہے جو مختلف صورتوں میں تشکیل پانے کی صلاحیت رکھتی ہوتا کہ مختلف نوع کی حکومتوں سے مطابقت پیدا کرے ۔ایسی تعریف اس طرح پیش کی جا سکتی ہے کہ : ''حکومت معاشرے کے امور کو چلانے کے سلسلے میں منظم طاقت کا ایک مجموعہ ہے '' اس تعریف کے پیش نظر حکوت، حاکمیت میں موجود ایک ایسی ساخت و ترکیب کے مجموعے پر مشتمل ہے، جس میں قانون ساز، عدلیہ اور اجرائی یا نفاذ قانون کے شعبے شامل ہوں[۱]۔دوسری جانب سے اس تعریف میں لفظ ''طاقت[۲] '' سے حاکمیت[۳] واقتدار[۴] حکومت کے معنی کی طرف اور لفظ '' منظم '' سے اس کی ترکیب کی طرف اشارہ ہے اس تعریف کی بناپر جو کچھ پیغمبر اسلام نے مدینہ منورہ میں تشکیل دیا ،وہ اپنے مکمل مفہوم کے ساتھ حکومت تھی، کیونکہ آپ نے ایک ایسی طاقت کو نظم بخشا تھا جس پر معاشرے کے امور کو ادارہ کرنے کی ذمہ داری عائد تھی ۔ حکومت نبویؐ کے انتظامی ڈھانچے کے بارے میں گزشتہ زمانے سے آج تک مفصل کتابیں لکھی گئی ہیں [۵]۔

رہا سوال حکومت نبوی کے دینی ہونے کا تو اس مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے مندرجہ ذیل چند نکات کی طرف توجہ لازم ہے: الف) اسلامی احکام ایسے ہیں کہ ان میں اغلب کا نفاذ حکومت کی تشکیل کے بغیر ممکن نہیں ہے، جیسے تعزیرات، قضاوت اور مالیات سے مربوط احکام ۔ب) پیغمبر اسلام کے ذریعہ معاشرے کی ولایت و حکومت کیلئے کئے گئے اقدامات کے بارے میں ایسے دلائل و برہان موجود ہیں، جن کی وضاحت ہم آنے والی بحثوں میں کریں گے[۶]۔

---

[۱] اس مفہوم کا معادل لفظ ((Government ہے۔

[۲] Sovernty

[۳] (Autohrity)

[۴] (Structure)

[۵] جیسے جہشیاری (وفات ۳۳۱ ھ) کی کتاب " الوزراء و الکتاب '' ، ہلال الصابی (وفات ۴۴۸ ھ) کی اسی عنوان میں لکھی گئی کتاب ، ماوردی (وفات ۴۵۰ھ) اور ابویعلی (وفات ۴۵۸ ھ)کی کتابیں بنام " الاحکام السلطانیۃ '' ،ابن تیمیہ (وفات ۷۲۸ھ) اور ابن قسیم الجوزیہ (وفات ۷۵۱ ھ) کی دو کتابیں بنا م " السیاسیۃ الشرعیۃ '' ، علی بن مسعود الخزاعی (وفات ۷۸۹ ھ) کی انتہائی اہم کتاب ''تخریج الدلالات السمعیۃ علی ما کان فی عهد رسول الله (ص) منالحرف و الصنایع و المعاملات الشرعیۃ '' ، رفاعۃ الطہطاوی کی کتاب " نہایۃ الایجاز فی سیرۃ ساکن الحجاز '' اور ابن ادریس کتّانی کی کتاب ''الترتیب الاداریۃ '' قابل ذکر ہیں ۔

[۶] کتاب حاضر کے دوسرے حصے میں بحث " ولایت معصومین اور ولایت فقیہ '' ملاحظہ ہو ۔

ج) اگر حقیقت میں نبوت و رسالت کا حکومت و سیاست سے کوئی سروکار نہیں ہے تو پیغمبر اسلامؐ نے حکومت کی تشکیل کا اقدام کیوں کیا اور اس سلسلے میں وقت و طاقت کیوں صرف کی؟ کیا اس صورت میں فرائض کو انجام دینے میں غفلت نہیں برتی گئی ہے؟ اگر یہ کہا جائے کہ آنحضرتؐ نے تبلیغ دین اور رسالت کی انجام دہی کیلئے یہ اقدام کیا تو یہ جواب ایک طرف دین و سیاست کے درمیان ایک وسیع رابطے کی نشاندہی کرتا ہے لیکن دوسری جانب اس سوال کا جواب دینے سے قاصر ہے کہ کیوں آنحضرتؐ نے حکومت کی باگ ڈور خود سنبھالی اور اسے اپنے کسی مورد اعتماد دوست جیسے حضرت علیؑ کے سپرد نہ کیا؟

بہر حال جو کچھ علی عبد الرزاق نے ۷۰ سال پہلے لکھا ہے جو آج کل بھی عالم اسلام میں مختلف شکلوں میں پایا جاتا ہے صرف اسی صورت میں قابل فہم و تنقید ہوگا جب ہم اس کے اصلی وطن، یعنی مغرب کے بارے میں مزید آگاہی حاصل کریں اور عصر حاضر کی مغربی ثقافت و فلسفہ کو جاننے کیلئے عیسائی تفکر کی تاریخ کا کم از کم سرسری طور سے جائزہ لیں جو مغربی تہذیب کی اساس ہے۔

عیسائی تفکر

عیسائی تفکر کی تاریخ ابتدا سے آج تک بڑی طولانی ہے۔ یہاں پر اس موضوع کے سلسلے میں مفصل بحث کرنا ممکن نہیں، لیکن مغربی مفکرین کے افکار سے اجمالی آگاہی حاصل کرنے کیلئے اس موضوع کے کلیات کی طرف ایک سرسری اشارہ کرنا ضروری ہے۔ جب حضرت عیسیٰؑ کے پیرو اس الٰہی پیغمبرؑ کے وجود سے محروم ہوئے اور آپؑ نے آسمانوں کی[1] لیکن تھوڑی ہی مدت کے بعد ''پولس'' (جسے موجودہ مسیحیت کا بانی جاننا چاہئے) نے مسیحیت کی قیادت اپنے ہاتھوں میں لے لی۔ وہ پہلے یہودی تھا اور

[1] مسلمانوں کے عقیدہ اور نص قرآن کے مطابق حضرت عیسیٰ کو سولی پر نہیں چڑھایا گیا بلکہ آپ ؑ زندہ ہی آسمانوں کی طرف چلے گئے لیکن عیسائیوں کے عقیدہ کے مطابق انھیں پھانسی دے دی گئی اور دفن کیا گیا۔ اس کے بعد وہ دوبارہ زندہ ہوگئے اور انجیلوں میں موجود اختلاف کے پیش نظر چالیس یا تین دن اپنے حواریوں کے پاس آتے رہے اور اس کے بعد آسمانوں کی طرف چلے گئے (قرآن مجید، سورۂ نساء، آیات ۱۵۷ اور ۱۵۸ اور انجیل لوقا، با ب۲۴ و عہد جدید ، کتاب اعمال رسولان، باب اول، ملاحظہ ہو (
طرف صعود کیا تو آپ ؑ کے حواریوں اور مبلغین نے دین عیسائیت کی تبلیغ و ترویج شروع کی اور اس راہ میں انہوں نے کافی تکلیفیں برداشت کیں۔

[2] عہد جدید کتاب اعمال رسولان ملاحظہ ہو۔

عیسائیوں کو تکلیفیں پہنچاتا تھا ، لیکن کچھ مدت کے بعد عیسائی ہوگیا اور لوگوں میں اثر و رسوخ پیدا کرنے میں کامیاب ہوگیا[۱]۔ وہ ایک عیسائی پیغامبر کی حیثیت سے مختلف شہروں کا سفر کرتا تھا اور عیسائی عقائد میں تبدیلی لانے کے ساتھ ساتھ اس کی تبلیغ و ترویج بھی کیا کرتا تھا ۔ اسلامی منابع و مصادر میں ایسی احادیث پائی جاتیں ہیں کہ جن کی رو سے ''پولس'' فرعون و نمرود کے درجے میں قرار پاتا ہے ۔ان احادیث کے مطابق ایسے لوگ جہنم کی بدترین جگہ پر شدید ترین صورت میں عذاب پائیں گے[۲]۔ حضرت عیسیٰؑ کے دین کی صورت ابتداء میں کچھ اور تھی لیکن ''پوُلس'' نے اسے موجودہ شکل میں بدل دیا ہے ۔ اس کو اس بات کی پروا نہیں ہوتی تھی کہ ''حضرت مسیح '' نے کیا کہا ہے[۳]۔

اس نے چند عقائد ، جیسے : حضرت عیسیؑ کی الوہیت ، لوگوں کے گناہوں کیلئے ان کا قربان ہوجانا اور شریعت کا منسوخ ہونا جیسے مسائل مشرکوں کے عقائد سے اقتباس کرکے مسیحیت میں بڑھا دئے ۔ اس طرح حضرت عیسیٰؑ جو خدا کے پیغمبرؑ تھے خدا بن گئے ۔ خدا پھانسی پر چڑھنے کیلئے آیا تھا تا کہ اپنے پیروؤں کے گناہوں کو دھو ڈالے۔ اس لئے حضرت عیسیٰ کے سولی پر چڑھنے کا شاخسانہ عیسائیوں کی ایک بنیادی و کلیدی حیثیت رکھتا ہے کہ اگر ایک عیسائی اس سے انکار کرے اور قرآن مجید کے نظریہ کو مان لے کہ حضرت عیسیٰؑ موت سے پہلے ہی آسمان کی طرف چلے گئے تو وہ موجودہ مسیحیت کا پیرو کار نہیں رہ سکتا بلکہ اس کیلئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہوگا کہ مسلمان بن جائے ۔

دوسری جانب حضرت عیسیؑ کی تحریک جو یہودیوں میں پیدا شدہ باطل عقائد کی اصلاح کیلئے شروع ہوئی تھی شریعت یعنی مرحلہ عمل میں دین کے اصل پیکر سے انکار کے ذریعہ دوگنے انحرافات کا شکار ہوگئی۔ عیسائی تہذیب میں واجب ، حرام اور حلال جیسی اصطلاحات نے اپنے مفاہیم کھودئے اور مختلف امور میں مخصوص اعمال کی انجام دہی کا ضروری ہونا بھی ختم ہوگیا ۔ اسی لئے ہم

[۱] ''پولس'' کے ایماں کی داستان کے بارے میں مزید آگاہی حاصل کرنے کیلئے " عہد جدید '' کتاب اعمال رسولان، باب ۹ ملاحظہ فرمائیں ۔

[۲] بحار الانورا ، علامہ مجلسی ، ج ۸ ،ص ۳۱۱ ،ملاحظہ ہو۔

[۳] ہمفرے کا رپنٹر کی کتا ب عیسیٰ ،ص ۱۵۴ ،ملاحظہ ہو ۔

یہودیوں کے دین میں مثال کے طور پر ذبح کے بارے میں خاص طریقہ کار اور مخصوص شرائط کا مشاہدہ تو کرتے ہیں جب کہ اس سلسلے میں دین مسیحیت میں کوئی خاص طریقہ کار نہیں پایا جاتا ہے ۔ لہٰذا یہ امور اس کا باعث ہوئے کہ عیسائیت زمانہ کے ساتھ ساتھ توحیدی ادیان کے اصلی مفاہیم سے بہت دور ہوگئی ۔ حضرت عیسیٰؑ کی مقدس کتاب[1] بھی بنیادی مشکلات سے دوچار ہوئی ۔ ایک طرف موجودہ انجیلیں معتبر سند سے فاقد ہیں، کیونکہ [2]مغربی محققین کے اپنے اظہارات و بیانات کے مطابق یہ انجیلیں حضرت عیسیٰؑ کے آسمان کی طرف جانے کے کافی مدت کے بعد اور مختلف سرگرمیوں، جنگوں اور ''پُولس'' کے افکار کے اثر و نفوذ کے دوران، بلکہ اس کے بعد جب اس کے منحرف افکار و عقائد نے مسیحی معاشرے میں قدم جمائے لکھی گئی ہیں ۔ ساتھ ہی یہ انجیلیں مضمون اور ترکیب کے لحاظ سے آسمانی کتابوں اور وحی الٰہی سے مطابقت نہیں رکھتیں، بلکہ ان میں سیرت کی کتابوں کی طرح حضرت عیسیٰؑ کی سوانح حیات بیان کی گئی ہے ۔ اگر چہ ان میں کہیں کہیں حضرت عیسیٰؑ کے بعض کلمات اور ارشادات بھی پائے جاتے ہیں، لیکن حقیقت میں ان کی ترکیب حضرت عیسیٰ کی زندگی کے حالات پر ہی مشتمل ہے ۔ اس لحاظ سے اگرچہ قرآن مجید کے مطابق حضرت عیسیٰؑ صاحب کتاب انجیل ہیں، اس کے باوجود نہ ان کی تعلیمات موجودہ عیسائیت میں باقی رہی ہیں اور نہ ان کی اصل کتاب کا کوئی نام و نشان پایا جاتا ہے ۔

قرون وسطیٰ کے عیسائی علماء نے اس امر کی کوشش کی ہے کہ مسیحیت میں پیدا شدہ گمراہ عقائد کی توجیہ بیان کرکے اس کا ایک معقول چہرہ پیش کریں۔ تیرہویں صدی ہجری میں اس مسیحی بحث کا سورما ''توماس آکویناس'' تھا اس نے ارسطوئی فلسفہ کے ذریعہ جس سے وہ ابن سینا کی کتابوں اور اسلامی تہذیب کے ذریعہ آشنا ہوا تھا، کوشش کی کہ مسیحی تفکر کی تعمیر نو کرکے اس فلسفہ اور مسیحی الٰہیات کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرے [3]لیکن اس کے باوجود انجیل کے بعص مفاہیم عقل کی کسوٹی پر اترنے والے نہیں تھے اور قرون وسطیٰ

---

[1] Bible

[2] ادعاکیاجاتا ہے کہ ان انجیلوں کے بارے میں دوسری صدی عیسوی سے تواتر پایاجاتا ہے ،اور کہا جاتا ہے کہ ان کی تألیف پہلی صدی عیسوی میں ۳۸ ء سے ۱۰۰ء تک ہوئی ہے ۔(رابرٹویرکی کتاب جہان مذہب، ج۲، ص۶۷۵اور ہمفرے کارپنٹر کی کتاب عیسیٰ، ص۱۲۔۳۲ملاحظہ ہو)۔

[3] جان بی ناس کی کتاب " تاریخ جامع ادیان " ص ۶۵۸ ۔ ۶۶۰ اور رابرٹ ویر کی کتاب " جہان مذہبی " ج ۲، ص ۷۳۳ ۷۳۴ملاحظہ ہو ۔

کے فلاسفہ جیسے ''آکوئیاس'' انتہای تلاش و کوشش کے باوجود کتاب مقدس میں موجود ظاہری مطالب کو معقول صورت دینے میں کامیاب نہ ہوسکے ۔مثال کے طور پر عیسائیوں کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ خدا کے بیٹے ہیں اور انجیل میں تثلیث کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ خود خدا ہیں اس کی توجیہ میں کہ جو توحید کے عقیدہ سے بھی سازگار ہو اوران کے عقائد و انجیل سے بھی سازگار ہو، یہ کہتے ہیں کہ : ''خدا تین شخصیتوں، لیکن ایک طبیعت پر مشتمل ہے۔ باپ، بیٹا اور روح القدس خدا کی تین شخصیتیں ہیں۔ فطری بات ہے کہ یہ عقیدہ اور اس جیسے دیگر افکار قابل تصحیح و توجیہ نہیں ہیں[۱]۔

کیونکہ اگر ایک طبیعت تین شخصیتوں کی مالک ہو تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ یہ طبیعت تین افراد پر مشتمل ہے جو آپس میں مشترک ہیں ۔ یہ امر ایک طرف خدا کے وجود و ماہیت کو ثابت کرتا ہے اور دوسری جانب اس کی توحید ذات سے سازگار نہیں ہے[۲]۔ عیسائیت کے اندرپائے جانے والے جواعتقادی اور تاریخی مشکلات کے علاوہ رنیسانس[۳] کے دور میں جس کو تاریکی[۴] کا دور کہا جاتا ہے، عیسائی پادریوں نے سیاست میں نمایاں مقام حاصل کیا اوراپنے آپ کو خدا اور لوگوں کے درمیان رابطہ کے طور پر ظاہر کرکے اپنے لئے خصوصی اختیارات و حقوق کے مدعی ہوگئے۔ انہی اختیارات میں سے ایک لوگوں پر مسلط ہوکر حکومت کرنااور لوگوں پر اپنی اطاعت واجب قرار دینا تھا ۔ اس گروہ نے نظام کو چلانے کیلئے دینی قوانین وضع کئے[۵]۔

اس طرح انہوں نے یہ کوشش کی کہ شریعت کے حدود میں پائے جانے والے عیسائیت کے نقائص کو اپنے وضع کردہ قوانین کے ذریعہ جنہیں وہ دین کا جزو قرار دیتے تھے دور کریں ۔دوسری طرف قرون وسطی کے بعد جدید علم و سائنس کی پیدائش اور کلیسا و انجیل کی کھینچی ہوئی تصویر سے سائنس اور علمی مفاہیم کی کلیسائی تفسیر علم جدید کے ٹکراؤ کے بعد دین اور سائنس کے درمیان تعارض

---

[۱] جان بی ناس کی کتاب " تاریخ جامع ادیان ''ص ۶۵۸ ۔ ۶۶۰ اور رابرٹ ویر کی کتاب " جہان مذہب'' ج ۲ ، ص ۷۳ ۳۔۷۳۴ ملاحظہ ہو۔

[۲] فلسفہ اسلامی میں یہ بات ثابت ہوچکی کہ خدا وند کی کوئی ماہیت نہیں ہے اور اسکا صرف وجود ہے ۔ یہ بحث فلسفہ اسلامی میں ''واجب الوجود ماهیتہ انیتہ'' کے عنوان سے بیان کی جاتی ہے۔ملاحظہ ہو بدایۃ الحکمۃ ، علامہ طباطبائی ج ۴۶ ۔(مترجم)

[۳] Ronaissance

[۴] Darkness

[۵] Common law

پیدا ہوگیا ،اور جدید سائنس کی چمک دمک اور اس کے پھیلاؤکی وجہ سے دین عیسائی کے چراغ دھیمے پڑنے لگے، تو عیسائی متکلموں اور پادریوں نے اس نئے بحران سے نمٹنے کے لئے مختلف بحثوں کے آغاز کی کوشش کی تاکہ دین مسیحیت کا دفاع کرکے لوگوں کے اعتقادات کا تحفظ کرسکیں، اس کے بعد عیسائی دین کے فلسفیوں میں ہر ایک نے اپنے اپنے طور سے اس موضوع پر بحث و تمحیص شروع کی اور عصر حاضر کے عیسائی طرز تفکر کی ماہیت انہی مباحث کے مجموعہ پر مشتمل ہے[۱]۔

سیکولرزم[۲]

پندرہویں صدی عیسوی کے اواسط میں جب قدیم رومی و یونانی تہذیب و تمدن کے طرف رجحان کے نتیجہ میں عصر رنیسانس[۳] وجود میں آیااور اس کے بعد بعض عیسائی دینی علماء، جیسے ''لوتھر'' کے ذریعہ وجود میں آنے والے عصر اصلاحات[۴] پھر بعد میں سترہویں اور اٹھارہویں صدی کے دوران علمی اور عرفی عقلانیت کی طرف رجحان کے نتیجہ میں رونما ہونے والی روشن خیالی[۵] کے بعد عیسائیت کے پیرو اس طرف متوجہ ہوئے کہ عیسائی دین اپنے اندر موجود ضعف اور نقائص کی وجہ سے جدید اجتماعی اور سیاسی ضرووتوں کو پورا نہیں کرسکتا ،اور نہ اپنے آپ کو انسانی زندگی میں رونما ہونے والے نئے حالات سے ہماہنگ کرسکتا ہے ۔ اس لئے انہوں نے اعلان کیا کہ دین صرف انسان اور خدا و آخرت کے درمیان رابطہ برقرارکرنے کے لئے آیاہے اور سیاسی واجتماعی مسائل میں دین کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے ۔ اس طرح سیاست سے دین کی جدائی اور اجتماعی و سیاسی مباحث کے حدود میں دین کی بالادستی سے انکار کے نظریہ نے جنم لیا اور سیکولرزم کے فلاسفہ ایک کے بعد ایک پیدا ہوتے گئے ۔ مسیحی افکار کے بارے میں جو کچھ بیان ہوا اس کے پیش نظر جرأت کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ سیکولرزم مغربی تمدن کا قانونی بیٹا ہے،کیونکہ جو دین، صاف اور پاکیزہ الٰہی راستے سے ہٹ کر دنیوی ہوا و ہوس سے ممزوج ہو چکا ہو، اس امر کا مدعی نہیں ہو سکتا ہے کہ انسان کی تمام ضروریات کو ہر زمانے

---

[۱] ہمفرے کارپنٹرکی کتاب ''عیسی'' ،ص۱۶۰،ملاحظہ ہو۔
[۲] Secularism
[۳] Renaissance
[۴] Reformation
[۵] Enligltinment

میں پورا کر سکے ۔ اس کے علاوہ حضرت عیسی کا دین آخری دین نہیں تھا اور حضرت عیسیٰ نے ہر گز اپنے آپ کو آخری نبی کی حیثیت سے پیش نہیں کیا تھا ۔ بلکہ حضرت عیسی ''احمد'' (تمجید و تعریف شدہ) کے ظہور کی تاکید فرماکر خاتم الانبیاءؐ کی بعثت کی بشارت دے چکے تھے ۔ لیکن اسلام آخری دین ہے اور تحریف کے آسیب سے محفوظ ہے اس لئے فطری طور پر اسلامی تہذیب میں دین کو سیاست سے جدا کرنے کا امکان ہی موجود نہیں تھا لیکن جب سیکولرزم کے افکار دیا ر مسلمین میں پہنچے اور بعض مسلمان ان مغربی افکار سے آشکار و متأثر ہو کر اس کے فریفتہ ہو گئے تو یہ گمان کرنے لگے کہ ان افکار کو اپنا نا اسلامی معاشرے کی ترقی کا باعث ہو سکتا ہے[1] ۔

سیکولرزم کے دلائل

اگرچہ تہذیب و ثقافت کے خاص حالات نے سیکولرزم کے لئے زمین ہموار کی، لیکن سیکولرزم کے دانشوروں نے اپنے ادعا کے سلسلے میں فلسفی اور کلامی دلیلیں بھی پیش کی ہیں ۔ ان کے دینی سیاست سے انکار کے دلائل دو گروہوں میں قابل تقسیم ہیں: الف: وہ دلائل جن سے ہر سیکولر، خواہ وہ مسلمان یا مسیحی یا ملحد ہو،استناد کر سکتا ہے ۔

ب:وہ دلائل جن کو مسلمان خاص کر ایرانی سیکو لروں نے سیکو لرزم کے لئے بیان کیا ہے ۔ پہلے گروہ میں کچھ اہم دلائل موجود ہیں:

۱۔ سیاست اور دین کی ذات میں فرق۔

۲۔ دینی احکام اقضائی قضیے ہیں۔

۳۔ دین کا ثابت ہونا اور دنیا کا متغیر ہونا ۔

دوسرے گروہ میں صرف ایک دلیل کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے :

---

[1] مثال کے طور پر ڈاکٹرجابرعصفورنے علی عبدالرزاق کی کتاب" الاسلام واصول الحکم'' پر لکھے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے : ہم الطہطاوی ، محمدعبدہ اور علی عبدالرزاق جیسوں پر فخر اور ان کی تقلید کرتے ہیں کیونکہ وہ ایک متمدن ،اجتماعی ومدنی حکومت کے طرفدار ہیں۔

۴۔ فقہی قیادت کی عدم صلاحیت ۔

ہم یہاں پر مذکورہ بالا دلائل کا اجمال و اختصار کے ساتھ جائزہ لیتے ہیں:ا۔ سیاست اور دین کی ذات میں تفاوت سیکولروں کے ایک گروہ نے ذات[1] کے رجحان پر زور دیتے ہوئے کہا ہے'': ہر ایک چیز اپنی مخصوص ذات ومایت کی مالک ہوتی ہے اور دین کی ذات، سیاست کی ذات سے فرق کرتی ہے ۔ اسلئے ''دینی سیاست''، ''لوہے کی لکڑی'' کے مانند ایک محال اور نا ممکن چیز ہے ۔''اس کے جواب میں کہنا چاہئے: سیاست کی مایت و کیفیت، معاشرے میں نظم و نسق قائم کرنا ہے اور دین کی مایت ،خدا کی طرف سے انسان کو حقیقی سعادت کی طرف ہدایت وراہنمائی کرنا ہے ۔ اس توصیف کے پیش نظر ''دینی سیاست'' یعنی دینی معیار و اقدار پر معاشرے کا نظم و نسق بر قرار کرنا ہے تاکہ وہ انسان کی حقیقی سعادت کی ضامن ہو سکے ۔ لہذا ''دینی سیاست'' کے عملی ہونے میں عقلی طورپر کسی قسم کی مشکل اور رکاوٹ نہیں ہے ۔

۲۔ دینی احکام، اقتضائی قضیے ہیں بعض لوگوں کا قول ہے'': دینی احکام اقتضائی قضیوں کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان سے ہر ایک واقعہ یا پیش آنے والے مسئلہ کے سلسلہ میں خصوصی ہدایات و راہنمائی حاصل نہیں کی جا سکتی ہے، جبکہ معاشرے کی سیاست اور اس کا نظم وانتظام اس قسم کی راہنمائی و ہدایت کے محتاج ہیں، لہذا سیاسی امور میں دین مرجع یا راہنما کا رول ادا نہیں کر سکتا ہے[2]۔''اس دعویٰ کی وضاحت کے لئے ضروری ہے کہ اقتضائی قضیوں کو واضح کیا جائے ۔ احکام اور قضایا ہر دائرے میں از جملہ دین کے دائرے میں تین حصوں میں قابل تقسیم ہیں:ا۔ سبی احکام: وہ احکام ہیں جو تمام حالات میں ایک شکل پر باقی رہتے ہیں، جیسے ظلم حرام ہے یا عدل واجب ہے. یہ احکام کسی بھی حالت میں تبدیل نہیں ہوتے ۔

---

[1] Essentialisn

[2] عادل ظاہر کی کتاب" الاسس الفلسفیتہ'' ،ص۱۷۸ ،اور احمد واعظی کی کتاب ''حکومت دینی''،ص۷۰،ملاحظہ ہو۔

۲۔ اقتضائی احکام: وہ احکام ہیں جو کسی مانع یا رکاوٹ سے روبرو نہ ہونے کی صورت میں ایک خاص شکل میں باقی رہتے ہیں، جیسے سچ بولنا واجب ہے، اگر یہ کسی مانع یا رکاوٹ سے دوچار ہو جائے مثال کے طور پر اگر سچ بولنا کسی کے جان سے ہاتھ دھو بیٹھنے کا سبب بن جائے تو اس صورت میں یہ واجب نہیں ہوگا۔

۳۔ شرائط و حالات کے تابع احکام: وہ احکام ہیں جو مختلف حالات و شرائط میں ایک خاص صورت میں محقق ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر کسی دلیل کے بغیر کسی کو جسمانی سزا دینا غلط ہے، لیکن اخلاقی گمراہی سے روکنے کے لئے یہ امر درست ہو سکتا ہے۔ اگر چہ یہ تینوں صورتیں دین میں قابل تصور بلکہ موجود ہیں، لیکن اغلب شرعی احکام قضایائے اقتضائی کے مانند ہیں کہ مانع اور رکاوٹ سے دوچار نہ ہونے کی صورت میں ایک خاص شکل میں باقی رہتے ہیں۔

لیکن یہ بات قابل توجہ ہے کہ یہ امر دین سے یا دائرۂ سیاست میں صرف احکام دین سے مختص نہیں ہے، بلکہ تمام قانونی مجموعے اسی طرح کے ہیں۔ یعنی ان کے اغلب قضایا اقتضائی ہیں۔ اور کلی طور پر ایسا کوئی قانون وضع نہیں کیا جا سکتا کہ جس کے ہر جزئی مسئلہ میں افراد کا فریضہ ایک خاص صورت میں مشخص و معین ہو قانون ہمیشہ کلی صورت میں وضع ہوتا ہے، اور ممکن ہے یہ کلیات موانع سے ٹکرانے کی صورت میں تبدیل ہوجائیں۔ وہ موانع یا رکاوٹیں، جن کا تصور کیا جا سکتا ہے مختلف ہیں، لیکن شاید اس کی سب سے اہم اور معروف قسم وہ ہے جس میں ایک حکم کا نفاذ دوسرے حکم کے نفاذ میں رکاوٹ بن جائے۔ اس قسم میں جسے فقہ اسلامی میں ''تزاحم احکام'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، دو حکم میں سے ایک کو ترجیح دینے کا معیار موجود ہے اور وہ یہ کہ زیادہ اہمیت والے حکم کو ترجیح دی جاتی ہے اور زیادہ اہمیت والے حکم کا انتخاب کیا جاتا ہے۔ دوسری طرف شرع میں اہمیت کے سلسلے میں کچھ ضابطے بیان کئے گئے ہیں، جیسے لوگوں کی جان کی حفاظت ان کے مال کی نسبت زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ مختصر یہ کہ اقتضائی ہونا اکثر قوانین کی خصوصیت ہے اور یہ صرف دینی احکام سے مخصوص نہیں ہے۔ اور ہر مورد میں فرائض کی وضاحت کے لئے

جو کچھ انجام دیا جانا چاہئے یعنی مختلف حالات کے معیار کا معین کرنا ایک ایسا کام ہے جو دین کے اندر انجام پایا ہوا ہے ۔ لہٰذا اس راہ میں دینی احکام یا دینی سیاست کے وجود میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے ۔

۳ ۔ دین کا ثابت ہونا اور دنیا کا متغیر ہونا سیاسی امور میں دین کی بالادستی تسلیم نہ کرنے کے سلسلے میں سیکولروں کی سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ دین ثابت وپائیدار اور دنیا متغیر ہے اس سلسلے میں گزشتہ بحث میں اشارہ کیا جا چکا ہے [۱]۔ ان کے استدلال کا خلاصہ اس طرح ہے ''؛ دین ایک مقدس امر ہے اور مقدس امور ثابت اور غیر متغیر ہوتے ہیں ۔ جبکہ دنیا مسلسل تغیر و تحول کی حالت میں ہے اور اس کے حالات مسلسل دگرگوں ہوتے رہتے ہیں ۔ اس توصیف کے پیش نظر دنیا کے امور کے نظم و انتظام میں دین کارآمد اور مرجع نہیں بن سکتا ''۔

جو کچھ اوپربیان ہوا ، اگر اس پر توجہ اور غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ اس استدلال میں دو نقص پائے جاتے ہیں اور ان دونوں کا مجموعہ ایک غلط فہی کا نتیجہ ہے ۔ پہلا نقص یہ ہے کہ تصور کیا گیا ہے کہ دین میں کسی قسم کا متغیر عنصر موجود نہیں ہے اور ہم نے گزشتہ بحث میں بیان کیا ہے کہ دین میں متغیر عناصر کس طرح پیدا ہوتے ہیں اور ثابت کیا ہے کہ دین انسان کی پائیدار و ثابت ماہیت کے پیش نظر عالمگیر ہدایات اور اس کے متغیر زاویہ کے لئے زمان و مکان کے مناسب تعلیمات کا حامل ہے ۔ آنے والی بحث میں اسلام میں عالمگیر نیز زمان و مکان کے مناسب عناصر کی پیدائش کے سلسلے میں وضاحت کے علاوہ انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں میں ان دو نوں امور کے درمیان رابطے کے طریقے پر بھی روشنی ڈالی جائے گی ۔

مذکورہ استدلال کا دوسرا عیب یہ ہے کہ اس میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ دنیا متغیر ہے ، گویا کوئی ثابت اور پائیدار امر دنیا میں نہیں پایا جاتا اور اس کی تمام ماہیت زمانہ کے گزرنے کے ساتھ دگرگونی کی زد میں آجاتی ہے ۔ جبکہ دنیا ،انسان کے ساتھ ساتھ ایک ثابت اور پائیدار مظہر ہے جو اپنے درمیان موجود روابط کے جوہر کو تشکیل دیتا ہے ۔ مزید یہ کہ یہ ایسی متغیر جہت کی حامل ہے جس کا تعلق روابط سے

[۱] ملاحظہ ہو ''ثابت دین ومتغیر دنیا''۔

ہے ۔ اس توصیف کے پیش نظر دین اور دنیا دونوں بعض جہات سے ثابت و پائیدار اور بعض جہات سے تغیر کی حامل ہیں اور دین کا ہر حصہ دنیا کے مناسب حصے پر ناظر ہوتا ہے۔

۴۔ فقہی قیادت میں صلاحیت کا فقدان بعض لوگ ماضی میں فقہی قیادت کو کارآمد صورت میں قبول کرنے کے بعد اس تصور سے دوچار ہوئے

ہیں کہ اب اس کا خاتمہ ہو چکا ہے اور انہوں نے موجودہ زمانے کو علمی قیادت کا زمانہ اعلان کیا ہے ۔ اس نظریہ کی بنیاد فقہ و علم کے درمیان عدم موافقت یا دوسری تعبیر میں دین و دانش کے درمیان عدم ہماہنگی قرار دی گئی ہے ۔ گویا دین نادانی میں تشکیل پاتا ہے اور علم کے زمانے میں اپنا بوریا بستر باندھ لیتا ہے ۔ اس بنا پر وہ کہتے ہیں ''۔ فقہ کے ذریعہ نظم و نسق چلانا ، مشکلات کا حل کرنا اور فارغ البال حالت پیدا کرنا ایک سادہ اور غیر ترقی یافتہ معاشرے سے مخصوص تھا کہ لوگوں کے درمیان سادہ اور قلیل ضرورتوں کے ذریعہ ایک دوسرے کے ساتھ رابطہ تھا ...ابھی سماجی زندگی میں قانون کی بالادستی ،بازار ، خاندان ،پیشہ اور حکومت ایجاد نہیں ہوئی تھی اور سلطان و فقیہ کے حکم نے علم کے فرمان کی جگہ لے رکھی تھی ۔ لہذا گمان کیا جاتا تھا کہ جہاں کہیں کوئی مشکل پیدا ہو ،فقہی احکام کے ذریعہ ان کو حل کیا جا سکتا ہے ۔

ذخیرہ اندوزوں کے لئے فقہی حکم موجود ہے تاکہ ذخیرہ اندوزی کو جڑ سے اکھاڑ دیا جائے، زانیوں ، ڈاکوؤں ، مفسدوں ، گراں فروشوں اور دیگر بد کاروں کو بھی فقہی حکم سے نابود یا ان کی اصلاح کی جا سکتی ہے ۔ لیکن اس وقت مسائل کے حل اور معاشرے کا نظم و نسق بر قرار کرنے کے لئے علمی طریقے ان جانے تھے ۔ معمول و معروف قیادت فقط فقیہ کے ہاتھ میں تھی اور بس لیکن آج اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ صنعت و تجارت کے شور و غل اور دنیا کے موجودہ سیاسی روابط کے گہرے غبار کو فقہ دور کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور موجودہ زمانے کے عظیم تغیرات اور انسانی مشکلات کو مہار کرنے سے قاصر ہے''[1] ۔ اس قسم کا

---

[1] عبدالکریم سروش ''قصۂ ارباب معرفت''،ص۵۴۔۵۵،

تضاد ، مسیحیت کا اسلام سے تقابل ، فقہ کی قدرت و توانائی سے ناآشنائی اور زندگی کے مختلف پہلوؤں میں علوم سے استفادہ کے لئے اسلام کی تاکید سے متعلق بے توجہی کا نتیجہ ہے ۔ فقہ اسلامی عالمگیر اور زمان و مکان کے مناسب عناصر کے وجود کے پیش نظر انسانی زندگی کے تمام انفرادی اور اجتماعی پہلوؤں میں موجود ثابت اور متغیر امور کے لئے راہنما اور مرجع ہو سکتی ہے ۔ روش اجتہاد کی موجودگی ۔ جو دین فہمی کے لئے ایک معیاری طریقہ ہے ۔ دینی معلومات کی صحت کا بھی ضامن ہے اور جدید سوالات کے جواب دینے کے امکانات بھی فراہم کرتا ہے ۔ دوسری جانب فقہ کا استعمال اور اس کی طرف رجوع کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ علم و دانش کو یکسر چھوڑ دیا جائے ؛ بلکہ حسب ضرورت مختلف و مناسب موارد میں ضروری علوم کی طرف رجوع کیا جاتا ہے ، اور دین کے متغیر مفاہیم کے حدود میں تو علم ہی وہ عنصر ہے جو اس کے عالمگیر عناصر کے تحقق کی نوعیت میں اصلی کردار ادا کرتا ہے [۱] لہذا نہ فقہ کی طرف رجوع کرنے کا زمانہ گزر گیا ہے اور نہ فقہ کی طرف رجوع کرنا علوم (سائنس) سے فائدہ اٹھانے میں رکاوٹ بنتا ہے ، بلکہ حقیقت میں فقہی قیادت کا کام ہی یہی ہے کہ دینی اغراض و مقاصد تک پہنچنے کیلئے انسان کی علمی توانائیوں سے پورا پورا فائدہ اٹھائے ۔

اسلام میں عالمگیر اور علاقائی عناصر

اسلام آخری دین مرسل کی حیثیت سے قیامت تک انسانوں کی ہدایت کے لئے نازل ہوا ہے [۲] ۔ جو کچھ اب تک بیان ہوا اس کے پیش نظر اس دین کی خاتمیت اس امر کا تقاضا کرتی ہے کہ یہ دین کامل ترین دین مرسل ہو اور جو کچھ دین نفس الامری کی صورت میں وحی و روایت کے ذریعہ بیان ہونا چاہئے ، اس میں پایا جاتا ہو [۳] ۔ دوسری طرف ، چونکہ یہ دین ایک خاص زمان و مکان میں نازل ہو کر ابتداء

---

[۱] مهدی ہادوی تہرانی کی کتاب ''مبانی کلامی اجتہاد ''،ص ۴۰۳۔ ۴۰۴ ،اور اس مصنف کی کتاب ''ولایت فقیہ '' ،ص ۶۱۔۶۴ملاحظہ ہو ۔

[۲] شہیدمطہری فرماتے ہیں : ایک مسلمان کیلئے ایسا مسئلہ پیش آناممکن ہی نہیں ہے کہ کیاہمارے پیغمبر کے بعد کوئی اور پیغمبر بھی ہے یا نہیں ؟ یہ تصور کہ ہمارے پیغمبر ؐکے بعد کوئی پیغمبر دنیا میں آئے ۔اس پیغمبر ؐکی پیغمبری پر ایمان کے ساتھ منافات رکھتا ہے ۔ شہید مطہری کی کتاب ''خاتمیت '' ص۱۲،ملاحظہ ہو۔

[۳] امام جعفر صادق سے روایت ہے کہ'' حلال محمد حلال ابداً الی یوم القیامہ وحرامہ حرام ابداً الی یوم القیامہ''محمد کا حلال کیا ہوا ہمیشہ قیامت تک حلال ہے اور آپ کا حرام کیا ہوا قیامت تک حرام ہے کلینی ، الکافی ،ج ۱،ص۵۸ ،حدیث۱۹۔

میں ایک خاص قسم کے مخاطبین سے مخاطب ہوا ہے، اسلئے بعض اوقات اس کے بعض دینی عناصر زمان و مکان کے مطابق بیان ہوئے ہیں ۔ اور یہ امر خاص طور سے معصومین علیہم السلام کی سنّت بالاخص ان کی سیرت میں قابل غور ہے لیکن اسلامی معارف کا خزانہ ایسے گوناگوں عالمگیر اور زمان و مکان کی حدوں میں محدود عناصر سے لبریز ہے، جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی بعثت سے امام زمانہ (عج) کی غیبت کبری تک بیان ہوئے ہیں۔ فقہا اور علمائے دین نے اب تک اسلامی معارف کے اس گراں بہا مجموعہ کے استعمال کا عاقلانہ و خردمندانہ طریقہ اختیار کیا ہے اور جب بھی کسی سوال سے دوچار ہوئے ہیں تو اس مجموعہ کی طرف رجوع کرکے مناسب جواب حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے ہیں ۔ اس روش میں کبھی عالمگیر عناصر کے باہمی رابطوں اور علاقائی عناصر سے ان کے رابطوں کو مد نظر نہیں رکھا گیا ۔ جو کچھ دین میں پایا جاتا تھا، اسے ایک غیر متغیر اور ثابت امر خیال کیا جاتا تھا، مگر یہ کہ اس کے خلاف کوئی علامت پائی جائے، اس صورت میں وہ متغیّر حکم کے عنوان سے محسوب ہوتا تھا، اور ثابت حکم یا احکام کے بارے میں جو اسکی بنیاد کو تشکیل دیتے ہیں کسی قسم کی جستجو نہیں ہوا کرتی تھی ۔

اس طریقہ کار کے سبب اسلامی مباحث، اسلام کے عظیم اور منظم نظریہ کے فقدان سے دوچار ہوئے ہیں اور اسلامی نظریہ کے اجزاء کسی نظم و قاعدہ کے بغیر ایک دوسرے کے ساتھ باہم مرتب و جمع ہوگئے ہیں ۔ اگر چہ بالاخر اس طریقہ میں بھی ایک نظم پیدا ہوگیا ہو، لیکن کسی بھی صورت میں ان کے اجزاء کے درمیان ایک ایسا منطقی رابطہ تشکیل نہیں پایا ہے اور کبھی ایک دوسرے پر ان کی تأثیر و تاثر کی نوعیت کے سلسلہ میں تحقیق و توجہ نہیں کی گئی ہے ۔

دوسری جانب، دینی نصوص میں محدود عناصر کے وجود میں آنے کی نوعیت پر کوئی توجہ نہیں دی گئی ہے اور جو کچھ وارد ہوا ہے، ان سب کو ثابت حکم اور عالمگیر عنصر کے عنوان سے برتا گیا ہے ۔ اگر کسی مسئلہ میں آیات و علائم کے ذریعہ زمان و مکان میں محدود تاثیر عیاں و واضح ہوتی تھی تو اسے محض ایک عنصر سمجھ کر، اس کے پس منظر اور بنیاد کے سلسلہ میں سوال اٹھائے بغیر اس سے سادگی کے ساتھ گزر گئے ہیں۔ یہی عوامل سبب ہوئے ہیں کہ ہم اقصادو سیاست وغیرہ جیسے مختلف میدانوں میں اسلامی نظام کو پیش

کرنے میں ناکامی اور بے بسی سے دوچار ہوئے ہیں اور اسلام کا سیاسی فلسفہ، اسلام کا اقتصادی نظام...یا اسلام کا سیاسی و اقتصادی مکتب فکر یا اس جیسے دوسرے مباحث پیش کرنے میں ناکام ہوئے ہیں ۔ دوسری طرف دینی عناصر میں زمان و مکان کی تاثیر اور ان میں حالات و شرائط کے کردار واضح صورت میں بیان نہیں ہوئے ہیں، نیز محدود عناصر اور عالمگیر عناصر کے درمیان رابطہ کی منطقی صورت بھی واضح نہیں ہوئی ہے ۔ ''اسلام میں مدوّن و منظّم فکر کا نظریہ''[1] ایسے ہی سوالات کے جواب کے لئے مذکورہ اصولوں پر مبنی ایک نظریہ ہے، جس کا ذکر گذشتہ بحثوں میں آچکا ہے ۔

اسلام میں مدوّن و منظّم فکر کا نظریہ

اسلام دین خاتم اور کامل ترین دین مرسل ہے ۔ اسلئے ہم انسانی زندگی کے انفرادی واجتماعی پہلوؤں کے ہر موڑ پر یہ توقع رکھتے ہیں کہ اس کے سلسلے میں اس دین میں واضح نظریہ یاہدایت موجود ہو ۔یہ راہنمائیاں جو حقیقت میں دین کو تشکیل دینے کے عناصر ہیں، دو قسم کی ہوسکتی ہیں:۱۔ وہ دینی عناصر جن کا اسلام کے تصور کائنات کے ایک خاص دائرہ مثلاً سیاست یا اقتصاد میں ظہور ہو۔ اسلام کے تصور کائنات کے ساتھ ان کا تناسب وہی ہے جو جزئی کا کلی سے، یا صغریٰ کا کبریٰ سے ہوتا ہے ۔ ایسے عناصر اثباتی قضایا کی شکل میں ہوتے ہیں اور ان میں کلامی و فلسفی رنگ پایا جاتا ہے، جیسے سیاسی مباحث یا اقتصادی میدان میں رزّاقیت کے بارے میں خدائے تعالیٰ کا تکوینی تسلط ۔ ہم ان عناصر کو ''فلسفہ'' کے عنوان سے جانتے ہیں ۔ اسی طرح اسلام کا سیاسی فلسفہ، دائرہ کار سیاست میں اسلام کے ایسے عناصر کا مجموعہ ہے جو اس کے کائناتی تصور کی نمود اور جزئیات کا حصہ شمار ہوتے ہیں ۔

---

[1] اس نظریہ کے بارے میں اب تک چند کتابیں نشر ہوئی ہیں:
الف: پہلی کتاب:مقالہ ''ساختارکلی نظام اقتصادی قرآن '' فارسی کا مقدمہ جو علوم مفاہیم قرآنی کی پانچویں تحقیقاتی کانفرس ، دارالقرآن کریم کے مقالات کا مجموعہ کے ساتھ پیش کیا گیا ۔ موسم گرما۵ ۱۳۷ ھ.ش ، ص۳۳۰۔۴۲۶۔
ب:دوسری کتاب: مقالہ ''نظریہ اندیشہ مدون دراسلام '' فارسی (امام خمینیؒ کے مبانی فقہی سے مربوط کانفرنس کے آثار کا مجموعہ ، اجتہاد میں زمان ومکان کا کردار۔ تیسر ا مجلہ : اجتہاد و زمان و مکان ، موسم سر ما ۱۳۷۴، ص۴۲۶،۴۰۱۔
ج: تیسری کتاب : کتاب ''ولایت فقیہ ''کا پہلا حصہ (دفتر اندیشہ جوان ، پژ وہشگاہ فرہنگ واندیشہ اسلامی ۱۳۷۷ ھ.ش، تہران (
د:چوتھی کتاب : مبانی کلامی اجتہاد کا آخری حصہ (مؤسؤہ فرھنگی خانہ خرد ۱۳۷۷ ھ.ش ،قم) اور کتاب ''مکتب و نظام اقتصادی اسلام ''پہلا حصہ (مؤسؤہ فرھنگی خانہ خرد ۱۳۷۸ ھ .ش)

۲۔ وہ دینی عناصر، جو اسلامی تصور کائنات، کے نتائج اور خاص کر پہلے گروہ کے عناصر کا فلسفہ ہیں ۔ یہ عناصر ''حتمی'' قسم کے ہوتے ہیں اور اعتباری پہلو رکھتے ہیں اور یہ بھی دوگروہ میں تقسیم ہوتے ہیں:الف : ان میں سے بعض عناصر دوسرے عناصر کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اور ایک طرح سے ان کی تبیین ،وضاحت و تعیین کرتے ہیں ۔یہ عناصریا ایک اعتبار سے اصول و مسلم امور ہیں، کہ انھیں ہم ''مبانی'' سے تعبیر کرتے ہیںیا دین کے اغراض و مقاصد کو ایک دائرہ میں مشخص کرتے ہیں کہ انھیں ہم ''مقاصد'' کہتے ہیں ۔ ان مبانی اور مقاصد کا مجموعہ مکتب کو تشکیل دیتا ہے ۔ پس اسلام کا سیاسی مکتب فکر وہی اسلام کے سیاسی مبانی اور مقاصد کا مجموعہ ہے ۔

ب۔ کسی دائرہ میں موجود بنیادوں کے تحت اسی دائرہ کے مقاصد تک پہنچنے کیلئے دین میں ایسے عناصر کا مجموعہ پیش کیا گیا ہے جسے ''نظام'' کہتے ہیں ۔ حقیقت میں یہ نظام عالمگیر تشکیلات کا نظام ہے ۔ اس لحاظ سے ہم انسانی زندگی کے ہر پہلو میں عالمگیر عناصر کے تین گروہوں : فلسفہ، مکتب اور نظام سے روبرو ہیں جن کے درمیان ایک مستحکم اور منطقی رابطہ برقرار ہے ۔

فلسفہ

جب اس بحث میں فلسفہ کی بات آتی ہے تو اس سے مراد ماورای طبیعت نہیں ہے، جس کی طرف رائج اسلامی فلسفہ میں توجہ کی گئی ہے ۔ بلکہ اس سے مراد ایک ایسا مفہوم ہے جو مضاف فلسفوں سے ملتا جلتا ہے، جیسے فلسفہ ریاضی، فلسفہ فن و ہنر وغیرہ ۔ اسلئے اگر ہم سیاسی دائرہ کار میں اسلام کے سیاسی فلسفہ کی تلاش میں ہیں تو حقیقت میں ایسے امور کی تلاش میں ہیں جو سیاسی دائرہ کار میں اسلامی اعتقادات کی جلوہ گاہ مانا جاتا ہے اور ''اسلام کے سیاسی مکتب'' کے لئے اساس کی حیثیت رکھتا ہے ۔ بندوں پر خدا کا تکوینی تسلط ،اسلام کی انسان شناسی، لوگوں کے انتخاب و اختیار اور مشیت الٰہی کے درمیان تناسب اور ربوبیت الٰہی و تسلط سیاسی جیسے مطالب اسی دائرہ میں آتے ہیں۔

مکتب فکر

''مکتب فکر''ایک اعتبار سے اپنے دائرہ کار کی اساس اور مقاصد کا مجموعہ ہے،اور مبانی وہی مسلّم امور ہیں جو دین کی طرف سے ایک دائرہ کار میں پیش کے گئے ہیں، جنہیں اس دائرہ کار کے نظام کی اساس و بنیاد کے طور پر مانا گیا ہے ۔ اہداف،وہ اغراض و مقاصد ہیں جن کا دین نے انسان کے لئے ہر دائرہ کار میں تعین کیا ہے ۔ اس بنا پر ''اسلام کا سیاسی مکتب''، ''اسلام کی سیاسی بنیادوں'' اور اسلام کے سیاسی مقاصد '' پر مشتمل ہے ۔ پس انسانوں کی ایک دوسرے پر حکمرانی کی نفی مگر یہ کہ خاص مواقع پر خد نے اس قسم کی حکمرانی کی اجازت دی ہو اور معصومین،کی موجودگی میں ولایت کا ان سے مختص ہونا جیسے امور ''اسلام کی سیاسی اساس'' کے زمرہ میں آتے ہیں،اور سماجی عدل و انصاف کا تحقق،انسانوں کے بنیادی حقوق کا تحفظ اور انسانوں کی ترقی و بالیدگی کے لئے مناسب زمین وحالات فراہم کرنا جیسے مباحث ''اسلام کے سیاسی مقاصد'' میں شمار ہوتے ہیں۔

نظام

اسلام ہر میدان میں اپنے مکتب کے اصول پر عالمگیر تشکیلات کا ایک مجموعہ پیش کرتا ہے،جن کے درمیان آپس میں ایک خاص رابطہ بر قرار ہوتاہے،جو ایک ہماہنگ نظام تشکیل دیتے ہیں،جو ''مبانی''کی اساس پر ''اہداف''کی تکمیل کا باعث ہوتے ہیں ۔ان عالمگیر تشکیلات کو ہر باب میں ''نظام''کہتے ہیں ۔ اس بنیاد پر اسلام کا سیاسی نظام وہی اسلامی سیاست کے عالمگیر تشکیلات کا مجموعہ ہے ۔نہاد(نیم سرکاری ادارے) ''نیم سرکاری ادارے''یعنی ایک نظام میں،افراد ،تنظیموں اور دائرہ کار میں موثر عناصر کے آپسی روابط کا استحکام یافتہ نمونہ ہے ۔نیم سرکاری اداروں میں مندرجہ ذیل چار خصوصیتیں پائی جاتی ہیں:ا۔ عالم گیر ہونا : نظام کے نیم سرکاری ادارے حالات،وقت اور خاص شرائط سے وابستہ نہیں ہوتا ۔

۲۔ عینی تحقق کی قابلیت : نظام کے نیم سرکاری اداروں کو چاہئے کہ مکتب کے اصول کی بنیاد پر اس کے اہداف کو خارج میں عملی جامہ پہنائیں ۔ اس لحاظ سے بلاشک ان کو عینی تحقق کی قابلیت کا حامل اور ان کا وجود خارج میں عملی ہونا چاہئے۔

۳۔ مبانی کی بنیاد پر اغراض کی امتداد: چونکہ ''نظام'' مکتب کے اغراض کو اس کے ''مبانی'' کی بنیاد پر عملی شکل بخشنے والا ہوتا ہے لہٰذا اس کے نیم سرکاری ادارے ایک طرف سے مکتب کی اساس پر اور دوسری طرف سے مکتب کے اہداف پر استوار ہوتے ہیں۔

۴۔ عالمگیر قوانین کو نظم بخشنا: دین کے عالمگیر احکام ہر میدان میں ایک طرف نیم سرکاری اداروں کو عالمگیر فضا میں قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف ان کے باہمی روابط اور تمام نیم سرکاری اداروں سے ان کے روابط کو معیّن کرتے ہیں ۔ پس نظام کے نیم سرکاری ادارے عالمی حقوق کو نظم بخشنے والے ہیں۔ان اوصاف کے پیش نظر ایک نظام میں نیم سرکاری ادارے کی اس طرح تعریف کی جا سکتی ہے'' : مکتب کے مبانی اور مقاصد کا عالمی قوانین سے منظم ایک عینی و علمی نتیجہ جو زمان و مکان کی محدودوابستگی سے دور ہو ۔ ''یہ ادارے ایک مستحکم و ثابت طرز عمل یا ایک انتزاعی و علٰیحدہ تشکیل کے قالب میں ظہور پذیر ہو سکتے ہیں۔اسلام کے بعض سیاسی ڈھانچے یہ ہیں : قانون سازادارے ،اقتصادی ادارے ،نفاذ قانون کے ادارے اور عدلیہ کے ادارے ۔

قوانین

ایک نظام کے ایک خاص اندازاور ایک مشخص معاشرے میں نفاذ کے دوران مقام عمل میں جو کچھ لوگوں کی راہنمائی ہوتی ہے ،اسے احکام کہتے ہیں ۔ ان احکام کے مجموعہ کو ہم قوانین کہتے ہیں۔قوانین بھی مختلف میدانوں (سیاسی ،اقتصادی ،تربیتی وغیرہ) میں دو حصوں میں تقسیم ہوتے ہیں:ا۔ ثابت اور پائیدار قوانین : ان قوانین کو عالمگیر احکام یا قوانین کہتے ہیں کہ یہ نظام کے اداروں کو نظم بخشتے ہیں اور مکتب کے مبانی واغراض کی بنیادوں پر وضع ہوتے ہیں۔

۲۔ متغیّر قوانین : یہ وہ قوانین و احکام ہیں جو زمان و مکان کے لحاظ سے ایک خاص حالت کے پیش نظر وضع ہوتے ہیں اور مذکورہ خاص حالت کے ساتھ مرتبط ہوتے ہیں۔ دینی منابع میں بعض مقامات پر ثابت اور متغیّر قوانین ایک دوسرے سے علیحٰدہ بیان

ہوتے ہیں، لیکن اکثر موارد میں حکم ثابت خاص حالت کے پیش نظر اس طرح بیان ہوا ہے کہ مذکورہ بیان دونوں صورتوں میں مخلوط اور ممزوج ہے۔

دینی عناصر اور حیات بشری کی قلمرو

اسلام جو کچھ انسانی زندگی کی فضا میں اپنے ساتھ تحفے کے طور پر لایا اور جو کچھ اس نے دوسری تمام زمینوں میں بیان کیا ہے ان دونوں کے درمیان ایک مضبوط و مستحکم رابطہ پایا جاتا ہے، کیونکہ اسلام کے سیاسی فلسفہ کا سرچشمہ اس کے اقتصادی فلسفہ کی طرح، اسلام کے تصور کائنات یا نظریۂ حیات پر مبنی ہے اور اسکا مکتب و سیاسی نظام اسی اصول پر منظم ہے۔ اس بنا پر اسلام کے اقتصادی فلسفہ اور اس کے سیاسی فلسفہ اور اسی طرح اسلام کے سیاسی مکتب اور اس کے اقتصادی مکتب یا اسلام کے سیاسی نظام اور اس کے اقتصادی نظام کے درمیان ایک مستحکم اور پائیدار رابطہ قائم ہے۔ اور یہ رابطہ اس وجہ سے ہے کہ ان کا مجموعہ ایک قسم کے کامل اتحاد اور ہماہنگی کا حامل ہے۔

محدود اور عالمگیر عناصر

ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں کہ اگر چہ دینِ حقیقی و نفس الامری محدود عناصر سے عاری ہے، لیکن دینِ مرسل اپنے مخاطبین کے تناسب سے اس قسم کے عناصر کا حامل ہے، حتی دین خاتم بھی ان عناصر سے محروم نہیں ہے۔ ہر محدود عنصر ایک عنصر یا چند عالمگیر عناصر کی تطبیق کے نتیجہ میں وجود میں آتا ہے۔ جو کچھ اسلام میں فلسفہ یا مکتب کے عنوان سے موجود ہے وہ محدود عناصر کے عوامل کے اثر سے محفوظ ہے، کیونکہ اس قسم کے دینی عناصر عالم و انسان کے ثابت پہلو کے پیش نظر تشکیل پاتے ہیں۔ لیکن نظام ہر زمان و مکان میں کسی نہ کسی شکل میں وجود میں آتا ہے اور حقیقت میں عالمگیر اداروں کا نظام حالات کے اعتبار سے محدود اداروں کے نظام کی صورت میں جنھیں ہم طریقہ کار کہتے ہیں وجود میں آتا ہے۔ مثال کے طور پر سیاسی یا اقتصادی اداروں کا نظام جس کا ہم صدر اسلام میں مشاہدہ کرتے ہیں، درحقیقت اُس زمانے میں اسلام کا اقتصادی یا سیاسی طریقہ کار تھا، جو خود پیغمبر اسلامؐ کے ذریعہ وجود

میں آیا ہے ۔ اب اس طریقۂ کار کو ہر زمانے میں حالات کے مطابق اسلامی نظام کی بنیاد پر اپنانا چاہئے ۔اس بناپر ،اسلام کے سیاسی نظام کے ہاتھ آنے کے بعد سے اپنے زمانے کے سیاسی عوامل واسباب کے پیش نظر نظام کو اسلام کے سیاسی طریقہ کار کی روشنی میں بروئے کار لانا چاہئے تاکہ سیاسی امور کو چلانے کے لئے مطلوب روش حاصل کی جا سکے ۔

سیاسی میدان میں فلسفہ ،نظام اور طریقہ کار کو حاصل کرنے کے لئے مختلف مراحل سے گزرنا ضروری ہے اور یہاں پر اختصار کی وجہ سے اس کی تفصیل میں جانا ممکن نہیں ہے [1]۔اس درمیان اسلامی سیاست کے دائرہ میں ولایت فقیہ کامسئلہ ایک بنیادی رکن کے عنوان سے قابل بحث ہے ۔ اس کے مفہوم اور دلائل کا بیان ،اس ولایت کادائرہ اور سیاسی وسماجی اداروں کے ساتھ اس کی نسبت اور بنیادی مفاہیم ، جیسے ، جامعہ مدنی ،آزادی ،اسلامی امت اور مرجعیت ، یہ سب موضوعات حقیقت میں اسلام کے سیاسی مکتب و نظام کے بارے میں ایک کلی تصویر پیش کرتے ہیں ۔

[1] مھدوی ہادوی تہرانی کی کتاب ''مبانی کلامی اجتہاد '' ،ص۳۹۵۔۴۰۳،اور انہی کی کتاب مکتب و نظام اقتصادی اسلام ص۳۴۔۴۳ ملاحظہ ہو ۔

دوسرا حصہ

ولایت معصومین اور ولایت فقیہ

گزشتہ بیان سے معلوم ہوا کہ اسلامی تہذیب میں معاشرے کے لئے ایک حاکم کی کتنی ضرورت ہے اور خدا کے علاوہ کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ حاکمیت کا حق رکھتا ہو۔ انسان کی پوری ہستی خداوند عالم کی مرہون منت ہے، اس لئے یہی سزاوار ہے کہ وہ خدا کے اوامر و نواہی کا بے چون و چرا مطیع و فرمانبردار ہو[1]۔اب اگر خدائے تعالیٰ ہم سے کسی خاص شخص یا گروہ کی اطاعت کا مطالبہ کرے تو ہم بھی اس کے حکم کی اطاعت کریں گے یا اگر اس نے حاکم کیلئے کچھ شرائط بیان فرمائے اور اس شخص کی تعیین کے لئے واجد شرائط افراد میں سے مناسب ترین فرد کے انتخاب کا اختیار ہم کو دیدیا ، تو اس صورت میں بھی ہم خدا کے مطیع ہوں گے۔ مسلمان قدیم زمانہ سے آج تک یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ نے ملت اسلامیہ کی حاکمیت پیغمبر اسلام صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ہاتھ میں سونپی ہے اور ان کے بعد اہل بیتؑ کے پیروؤں کے اعتقاد کے مطابق یہ ذمہ داری معصوم اماموں کی طرف منتقل ہوئی ہے ۔ ان مطالب کو ادلہء اربعہ کتاب، سنت، عقل و اجماع سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔

شیعہ علماء کا اجماع اُن کے الفاظ کی طرف رجوع کئے بغیر اس قدر واضح و روشن ہے کہ حتیٰ دیگر مذاہب کے دانشوروں کی طرف سے بھی اس میں شک و شبہ کا اظہار نہیں ہوا ہے۔ شیعہ مذہب کے اصول میں کلی طور پر جو خاص اہمیت ''امامت''[2] کی اصل کو تھی اور ہے، وہ اسی امر پر مبنی ہے کہ یہ حکومت جو رسولؐ خدا کے ذمہ تھی ،آپؐ نے اپنے بعد اسے ائمہ اہل بیتؑ کو سونپا ۔ اس لحاظ سے شیعوں کا یہ عقیدہ ہے کہ رسول خدا صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم مقام نبوت و رسالت کے علاوہ منصب امامت پر بھی فائز تھے۔ منصب نبوت، عالم تکوین و تشریع میں اسرار الٰہی سے آگاہی کا منصب ہے اور منصب رسالت خدا کی طرف سے ایسے پیغمبر

[1] آیت اللہ جوادی آملی کی کتاب ولایت فقیہ (رہبری در اسلام)ص ٢٩ ملاحظہ ہو۔

[2] یہاں پر'' امامت'' سے مراد '' ملت اسلامیہ کی قیادت و رہبری'' ہے۔ ائمہ معصومین ؑ کے سلسلہ میں '' امامت'' کے دوسرے معنی لئے جاتے ہیں وہ علم الٰہی سے مستفید ہو نا ہے کہ یہ مقامِ نبوت کے مانند ہے۔ بعض لوگوں نے غلط فہمی سے '' امامت '' کے معنی کو اسی دوسرے مفہوم میں منحصر کردیا ہے ۔مہدی حائری یزدی کی کتاب '' حکمت و حکومت'' ص ١٧١ ،ملاحظہ ہو۔

کو حاصل ہوتا ہے جو اس پر مامور ہو کہ جو کچھ وہ جانتا ہے، اسے لوگوں تک پہنچا دے اور ان کی ہدایت کرے جبکہ منصب امامت کے معنی حکومت اور معاشرے میں نظم بر قرار کرنا ہے۔ اس امر پر دلیلِ عقلی کے سلسلے میں بعض نے قائدۂ ''لطف'' کو سند کے طور پر اختیار کیا ہے اور اسے اس مطلب کے ثبوت میں، کہ نبی یا امامِ معصوم معاشرے کا حاکم ہے، کافی سمجھا ہے۔ لیکن علماء کے ایک گروہ نے اس دلیل کو ناکافی جانا ہے اور ''دلیل حکمت'' کی طرف رجوع کیا ہے[1]۔ ''دلیل حکمت'' کی مختصرانداز میں اس طرح وضاحت کی جا سکتی ہے : عقل، انسان کیلئے خدائے تعالیٰ کا وجود اور غیر مادی عالم و معاد کو ثابت کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ جو کچھ اس دنیا میں انسانوں سے سرزد ہوتا ہے اس کے مستقل اور دائمی اثرات اس کی اخروی زندگی پر پڑ سکتے ہیں۔ عقل ان اثرات کا انکشاف کرنے اور ان کے موارد کو آپس میں تمیز دینے سے عاجز ہے۔ اس لئے خدائے تعالیٰ جس نے اس عالم اور انسان کو پیدا کیا ہے کی حکمت کا تقاضا ہے کہ انسانوں کو راہِ سعادت کی نشاندہی اور راہنمائی کرے اور رسولوں کو ان کی طرف بھیجے۔ دوسری طرف اس مقصد کے لئے ضروری ہے کہ وہ جن رسولوں کو بھیجے، وہ احکام الٰہی کو حاصل کر کے ان لوگوں تک پہنچانے میں معصوم اور خطا سے مبرّا ہوں۔

پھر مسئلۂ عصمت کے تجزیہ کے بعد عقل اس نتیجہ پر پہنچتی ہے کہ وحی کو حاصل کرکے اسے پہنچانے نیز تمام امور، حتیٰ خطا و نسیان سے بھی عصمت لازم اور ضروری ہے لہٰذا رسول کو تمام امور میں معصوم ہونا چاہئے۔ اس کے بعد عقل حکم دیتی ہے کہ حکمت الٰہی کے تقاضے کے تحت معاشرے کی باگ ڈور اور قیادت بھی معصوم کے سپرد ہونی چاہئے۔ پس لازمی طور سے رسول، دین کی جانب سے معاشرہ کا حاکم ہوتا ہے۔ اب اگر عقل مقام امامت پر غور کرے اور امام کو نبی کے الٰہی پیغام کا مفسر پائے تو مشابہ روش کے ذریعہ ویسے ہی نتیجہ پر پہنچے گی[2]۔ اس بنا پر عقل، رسول اور امام کے لئے عصمت کے ثبوت کے بعد، حکمت الٰہی کا اقتضاء اسی میں پاتی ہے

---

[1] بعض دعویٰ کرنے والوں کے برعکس ، کہ جنہوں نے کسی تحقییق و تفحص کے بغیر قاعدۂ " لطف ''کو تنہا عقلی دلیل جان کر اس امر پر صدیوں پہلے جو اشکالات کئے تھے، جیسے اعتراضات فخر رازی کو خیالی کہا ہے فخر رازی اس قاعدے پر سب سے پہلے تنقید کرنے والے ہیں اور انہوں نے اس سے انکار کرکے گویا عقلی استدلال کا دروازہ بند کردیا ہے۔ملاحظہ ہو" حکمت وحکومت'' ص۱۷۳،۱۷۶ از مہدی حائری یزدی۔

[2] اس بحث کی کامل وضاحت مؤلف کی کتاب" مبانی کلامی اجتہاد'' کے دوسرے حصے میں ہوئی ہے ۔

[3] اس کی وضاحت بھی مذکورہ بالا کتاب میں کی گئی ہے۔

کہ معاشرے کی حکومت الٰہی رسول و امام کے حوالے کی جائے اور اس طرح ''ولایت''۔ یعنی معاشرے کے نظام کو چلانا بھی ان ہی کے لئے ثابت کرتی ہے۔ نبیؐ کی ولایت کو ثابت کرنے کے لئے دلائل کے طور پر قرآن مجید میں بہت سی آیتیں ملتی ہیں اور شاید ان میں واضح ترین آیۂ کریمہ یہ ہوگی: (ألنّبی أولی بالمؤمنین من انفسھم [٢]) ''بیشک نبی تمام مؤمنین سے ان کے نفسوں کی نسبت زیادہ اولیٰ ہے۔'' اس آیت کا مفہوم و معنی، نبی اکرمؐ کے لئے تمام مؤمنین کے نفوس پر خود ان کے مقابلے میں ترجیح اور اولویت کا ثبوت ہے، یعنی اگر وہ (مومنین) اپنے بارے میں کوئی فیصلہ کرنا چاہیں اور کوئی کام انجام دیں تو آنحضرتؐ اس کام میں ان سے زیادہ حقدار ہیں۔ اور اگر مؤمنین کے بارے میں آنحضرتؐ نے کوئی فیصلہ کرلیا تو وہ (مؤمنین) مخالفت کا حق نہیں رکھتے اور انھیں چاہئے کہ حضرتؐ کی بے چون وچرا اطاعت کریں، خواہ یہ فیصلہ مؤمنین کے انفرادی امور سے تعلق رکھتا ہو یا ان کے اجتماعی امور سے [٣]۔ یہ آیۂ کریمہ شرعی مباحات کے دائرے میں نبی اکرمؐ کی ولایت مطلقہ کو ثابت کرتی ہے، کیونکہ اسی دائرے میں اشخاص اپنے امور میں کوئی بھی فیصلہ کر سکتے ہیں۔ متواتر روایات کے مطابق پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے غدیر خم میں اسی آیۂ شریفہ کی طرف اشارہ کیا ہے لوگوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا '': ألست أولی بکم من انفسکم ''، ''کیا میں تمہارے نفس کی نسبت تم سے زیادہ اولیٰ نہیں ہوں؟''

پھر لوگوں کے اعتراف کے بعد آپؐ نے فرمایا '': من کنت مولاہ فعلی مولاہ ''، ''جس کا میں مولا ہوں اس کے علیؑ بھی مولا ہیں [٤]۔ اس بناء پر، نبیؐ کی ولایت، علیؑ اور دیگر معصوم اماموں کے لئے بھی ثابت ہے [٥]۔ دوسری آیت جو نبی اکرمؐ اور علیؑ کی ولایت کے استدلال میں پیش کی جاسکتی ہے، یہ آیۂ کریمہ ہے: (انّما ولیکم اللہ ورسولہ والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوٰۃ ویؤتون الزکوٰۃ وھم راکعون) [٦] ''ایمان والو! بس تمہارا ولی اللہ ہے اور اس کا رسول اور وہ صاحبان ایمان ہیں جو نماز قائم کرتے ہیں اور حالت رکوع

---

[١] منتظری کی '' ولایت فقیہ'' ج١ ، ص ٣٧،٧٣۔
[٢] احزاب /٦۔
[٣] سید کاظم حائری کی'' ولایۃالامرفی عصر الغیبۃ''ص ١٥٣ اور منتظری کی '' ولایت فقیہ '' ج١ ص ٣٧،٤٠ ملاحظہ ہو۔
[٤] بحار الانوار ،ج٣٧، ص١٠٨ اور '' ولایت فقیہ'' منتظری ،ج١ ، ص٤١۔
[٥] ولایۃ الامر فی عصر الغیبۃ ،ص١٥٣، ملاحظہ ہو۔
[٦] مائدہ/٥٥۔

میں زکوٰۃ دیتے ہیں۔ ''یہ آیۂ شریفہ ولایت کے مسئلہ میں شیعہ عقائد کی دستاویز ہے۔ اس میں خدائے تعالیٰ پہلے اپنی ولایت، اس کے بعد رسول خداؐ کی ولایت اور اس کے بعد ان کی ولایت ثابت کرتا ہے جو نماز کو قائم کرتے ہیں اور رکوع کی حالت میں زکوٰۃ دیتے ہیں۔ اگر چہ یہ عبارت '' جنھوں نے ایمان اختیار کیا نماز قائم کی اور رکوع کی حالت میں زکوٰۃ دیتے ہیں'' مختلف مصادیق پر قابل تطبیق ہے، لیکن شیعہ اور سنیوں کی نقل کردہ مشترک روایات اور اعترافات کے مطابق اس آیت کے مصداق صرف حضرت علی ابن ابیطالب علیہ السلام ہیں[1]۔ اس آیت میں رسول اکرمؐ اور معصوم اماموں کیلئے ولایت، کوئی دائرہ مخصوص کئے بغیر ثابت ہوئی ہے۔

معصومین علیہم السلام کی ولایت کے سلسلے میں روایتیں بھی کافی تعداد میں موجود ہیں۔ ان میں سے بعض کی طرف گزشتہ بحث کے دوران اشارہ ہوا اور آئندہ بھی ہوگا۔ یہاں پر ہم نمونہ کے طور پر حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام کے اس ارشاد کی طرف اشارہ کرنا مناسب سمجھتے ہیں جو انھوں نے آیۂ کریمہ (انّما ولیکم اللہ ورسولہ والذین آمنوا...) کے ذیل میں بیان فرمایا ہے '': بیشک اس آیت کا مقصد یہ ہے کہ تمام لوگوں پر اور تمہارے امور پر اور تمہارے اموال پر قیامت تک تم سے زیادہ اولیٰ اور سزاوار خدا، اس کا رسولؐ اور وہ لوگ ہیں جو ایمان لائے، یعنی علیؑ اور اُن کی (معصوم) اولاد[2]۔ ''

شیعوں کے عقیدہ کے مطابق، عصر غیبت میں ولایتِ فقیہ، معصوم اماموں کی ولایت کا تسلسل ہے ۔ جس طرح معصوم اماموں کی ولایت نبیؐ کی ولایت کے امتداد میں قرار پائی ہے اور اس کا نتیجہ یہ عقیدہ ہے کہ اسلامی معاشرے کی سرپرستی اور اعلیٰ قیادت ایک اسلام شناس کے ہاتھ میں ہونی چاہئے[3]۔ اگر معصوم موجود ہو تو یہ قیادت اسی کے ذمہ ہے اور اگر معصوم موجود نہ ہو تو فقہا اس ذمہ داری کو سنبھالیں گے۔ یہ نظریہ اس نکتہ کو قبول کرنے کا نتیجہ ہے کہ اسلام کے مطابق حکومت کا اصلی فلسفہ، الٰہی اقدار واحکام کو معاشرے میں رائج کرنا ہے اور ان مقاصد کے حصول کے لئے ضروری ہے کہ فیصلہ کرنے کے عالی ترین منصب پر ایک ایسا شخص

---

[1] سیوطی، الدر المنثور، ج۲ ،ص۲۹۳، البحرانی ، تفسیر البرہان ،ج۱، ص ۴۷۹۔
[2] اصول کافی ،ج ۱، ص ۲۸۸، کتاب الحجۃ ، باب ما نص اللہ و رسول علی الائمۃ، ح ۳۔
[3] اسی کتاب میں '' ولایت فقیہ کے دلائل '' ملاحظہ ہو۔

ہو جودین سے پوری طرح آگاہ ہواور بلا شبہ ایسے شخص کو عالمی سطح کی سیاست اور حالات سے آگاہ اور معاشرے کے نظم و نسخ کو چلانے کے سلسلہ میں مکمل صلاحیت و طاقت کا مالک ہونا چاہئے۔

ولایت کا مفہومی تجزیہ

''ولایت ''عربی زبان میں مادۂ ''ولی'' سے ہے ۔ اور عربی زبان کے بڑے ماہرین لغت کے بیان کے مطابق یہ مادہ ،ایک معنی کا حاملہے۔ ''ولی'' کے معنیز دیکیو قر بکے ہیں [2]عربیزبان میں کلمہ ''ولی'' کے لئے تین معنی ہیں: ا۔ دوست ۲۔ دستدار۔ ۳۔ یارور۔ لفظِ ''ولایت'' کے ان کے علاوہ [3] اور بھی دو معنی ذکر ہوئے ہیں]: ا[سلطنت و قہر و غلبہ ۔]۲[قیادت و حکومت [4]۔ لفظ ''ولی'' کے زبان فارسی میں متعدد معنی بیان ہوئے ہیں جیسے : دوست، صاحب، حافظ، اور وہ شخص جو کسی کی طرف سے کسی کام میں متولی ہو۔ ''ولایت ''کو حکومت کرنے کے معنی میں بیان کیا گیا ہے [5]۔ جب لفظ ''ولایت'' فقیہ کے سلسلہ میں استعمال ہوتا ہے تو اس کا مطلب وہی حکومت اور معاشرے کے امور پر حکمرانی ہے ۔

بعض لوگوں نے اس معنی میں چند دیگر مفہوم کے وجود کا ادعا بھی کیا ہے جیسے : آقائی، ریاست اور سلطنت، جو ''ولی'' صاحب ولایت کے ''مولی علیہ'' جس پر ولایت ہو پر غلبہ کو بیان کرتے ہیں [6]، جبکہ اس کا مقصد، ''مولیٰ علیہ'' کے امور کی سرپرستی اور نظم و نظام چلانا ہے اور یہ ''سید القوم خادمھم''' [7] (قوم کا سردار ان کا خادم ہے)کے معنی میں ہے، جو ''مولیٰ علیہ'' کی ایک قسم کی خدمت ہے نہ اس پر غلبہ۔ دوسری جانب فقہی اصطلاحات میں لفظ ''ولایت'' دو جگہوں پر استعمال ہوا ہے: ا۔ وہ مواقع، جہاں پر مولی علیہ (جس پر ولایت ہو) اپنے امور کو چلانے کی قدرت نہ رکھتا ہو جیسے میت، نادان، دیوانہ، نابالغ وغیرہ ایسے مواقع پر ''ولایت

---

[1] اسی کتاب میں " ولی فقیہ کے شرأط''ملاحظہ ہو۔

[2] مقائیس اللغۃ، ج۶، ص۱۴۱۔ القاموس المحیط ، ص۱۷۳۲۔ المصباح المنیر، ج۲، ص۳۹۶۔ الصحاح ، ج۶، ص۲۵۲۸، تاج العروس ، ج۱۰، ص۳۹۸۔

[3] بعض محققین نے ''ولایت'' کے لئے ''دوستی'' یا ''یاری'' کے معنی سے انکار کیا ہے اور اس سے صرف سلطنت و قیادت کے معنی لئے ہیں۔ منتظری کی کتاب دراسات فی ولایۃ الفقیۃ و فقۃ الدولۃ الاسلامیۃ ، ج۱، ص۵۵۔

[4] قاموس المحیط ، ص۱۷۳۲۔ تاج العروس ، ج۱۰، ص۳۹۸۔ المصباح المنیر ، ج۲،ص۳۹۶۔

[5] محمد معین؛ فرہنگ فارسی ، ج۴، ص۵۰۵۸،۵۰۵۴۔

[6] مہدی ضائری یزدی؛ ''حکمت و حکومت '' ،ص۶۷و ۱۷۷۔

[7] رسول اکرم سے نقل ہے :" سید القوم خادمھم فی السفر ''''بحار الانوار'' ، ج۷۶، ص۲۷۳۔

''سرپرستی کے معنی میں ہے، جس کا معیار اپنے شخصی امور کو چلانے میں مولی علیہ کی ناتوانی ہے، اسی لئے ایک طرف مولی علیہ صرف ناتوان افراد ہیں جنہیں فقہ میں ''قاصر'' کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور دوسری جانب، یہ ''ولایت'' تب تک برقرار رہتی ہے جب تک ''مولی علیہ'' ناتوان ہے اور اس کی ناتوانی دور ہونے کے ساتھ یہ ''ولایت'' بھی تمام ہوجاتی ہے ۔ اس صورت میں اگر دیوانہ عاقل ہوجائے یا نابالغ بالغ ہوجائے تو اس کے سلسلے میں ولایت بمعنی سرپرستی تمام ہوجاتی ہے ۔

۲۔ وہ مواقع، جہاں مولی علیہ (جس پر ولایت ہو)اپنے امور کو چلانے کی قدرت رکھتا ہے اس کے باوجود کچھ ایسے امور بھی ہیں جس میں کسی دوسرے شخص کی سرپرستی اور ولایت کی بھی ضرورت ہے ۔ یہاں پر ''ولایت'' معاشرے کے مسائل اور امور کو ادارہ کرنے اور نظم قائم کرنے کے معنی میں ہے کہ یہ وہی سیاسی ولایت ہے ۔ اگرچہ فقیہ ولایت کے مذکورہ دونوں معنی کا مالک ہوتا ہے لیکن اس بحث میں ولایت فقیہ سے مراد مذکورہ دوسری اصطلاح ہے کیونکہ جو ''فقیہ'' معاشرے کی ولایت کا حامل ہوتا ہے، در حقیقت وہ اس معاشرے کے تمام افراد ، حتی تمام فقہا اور خود اپنی ذات پر بھی ولایت رکھتا ہے اور یہ امر ''معاشرے کے بعنوان معاشرہ'' مختصر اور کوتاہ ہونے کی دلیل نہیں ہے کہ جس کی بنا پر بعض افراد اس پر اصرار کرتے ہیں کہ ولایت فقیہ کو میت اور نابالغ بچہ کی ولایت پر قیاس کریں[1]بلکہ اس بنا پر ہے کہ ہر معاشرے کو اپنے مسائل اور امور کے نظم کو چلانے کے لئے ایک مدیر و حاکم کی ضرورت ہے، حضرت علیؑ فرماتے ہیں '': و لابد لکل قوم من امیر بر او فاجر ''، ''ہر قوم و گروہ کے لئے ایک قائد و سرپرست کی ضرورت ہے خواہ وہ نیک ہو یا بد[2]'' یہ ایک سماجی ضرورت ہے ۔ جہاں کہیں ایک گروہ تشکیل پاتا ہے، کچھ سماجی فرائض اور مسائل وجود میں آتے ہیں اور ان کو نظم بخشنے کے لئے ایک قیادت کی ضرورت ہوتی ہے ۔ اس لحاظ سے فقیہ، امت کے ایک سرپرست کی حیثیت سے جو معاشرے کے حرکات کو اسلامی اغراض و مقاصد کی طرف راہنمائی کرتا ہے ولایت رکھتا ہے ۔ اور حقیقت میں ''ولایت'' اسی دینی سرپرستی کا ظہور ہے جس کی طرف گزشتہ بحثوں میں اشارہ ہوا ۔

---

[1] مہدی حائری یزدی کی کتاب ''حکمت و حکومت'' ، ص۱۷۷۔
[2] صبحی صالح کی نہج البلاغہ ، خطبہ ۴۰،ص۸۲۔

ولایت فقیہ کا تاریخی پس منظر

''ولایت فقیہ ''کا مسئلہ، اس مفہوم میں کہ اسلامی معاشرے کی حاکمیت و سرپرستی ایک ایسے شخص کے ہاتھ میں ہو جو فقہ میں اجتہاد کے مرتبہ پر فائز ہو، بعض لوگوں کے مطابق اسلامی تفکر کی تاریخ میں یہ ایک جدید مسئلہ ہے اور اس کا تاریخی سابقہ دو صدی سے بھی کم ہے ۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ شیعہ و سنی فقہا میں سے کسی ایک نے اس مسئلے پر تحقیق نہیں کی ہے کہ فقیہ فتوا اور فیصلے سنانے کے علاوہ ملک یا ممالک اسلامی یا دنیا کے تمام ممالک پر قیادت و حاکمیت کا حق بھی رکھتا ہے ۔ صرف دو صدی سے کم عرصہ پہلے، پہلی بار مرحوم ملا احمد نراقی نے، جو فاضل کاشانی کے نام سے مشہور تھے اور فتح علی شاہ قاچار کے ہم عصر تھے، اس مطلب کی طرف توجہ دی ہے ۔ اس دعویٰ کے ساتھ ہی ساتھ مرحوم نراقی کے ذریعہ اس مسئلہ کو بیان کرنے کی علت وقت کے بادشاہ کی طرف سے اس مسئلہ کی حمایت اور پشت پناہی بیان کی گئی ہے[1] ۔

لیکن اگر مرحوم نراقی پادشاہ وقت کی تائید کرنا چاہتے، تو ان کے لئے بہتر تھا کہ اپنے پیش رو چند علماء کی طرح ''السلطان ظل اللہ ''[2]جیسی روایتوں کا سہارا لیتے اور انہیں بادشاہ پر تطبیق کرکے اسی کی اطاعت کو واجب شرعی و الٰہی[3] قرار دیتے نہ یہ کہ فقیہ کو حاکم کی حیثیت سے پیش کرتے کہ شاہ کی نسبت حتیٰ اس احتمال کا سچ ہونا بھی ممکن نہیں تھا ۔ اگر یہ کہا جائے کہ : انہوں نے پہلے اس منصب کو فقیہ کے لئے ثابت کیا، اس کے بعد خود ایک فقیہ کی حیثیت سے شاہ کی تائید کے ذریعہ اسے شرعی حیثیت بخشی ہے، تو ہم کہیں گے کہ اس طرح ایک ٹیڑھی اور لمبی راہ بنانے کا کیا فائدہ ہے، کیوں سیدھے سیدھے شاہ کو سایۂ خدا بتاکر اس کی اطاعت کو

---

[1] ''حکمت و حکومت ''؛ مہدی حائری یزدی، ص۱۷۸۔

[2] بحار الانوار ، ج۷۲، ص۳۵۴(کتاب العشرہ ، باب احوال الملوک و الامراء،حدیث۶۹)لیکن امام خمینیؒ نے اس حدیث کی یوں تفسیر کی ہے کہ اس کا اطلاق ولی فقیہ یا امام معصوم پر ہوتا ہے ۔

[3] یہ امر قابل توجہ ہے کہ اس قسم کی روایات کی دو طرح سے تفسیر کی گئی ہے: الف :جس کے قبضہ میں اقتدار و حکومت ہو ، وہ سایہ خدا ہوتا ہے اور اس کی اطاعت واجب ہوتی ہے ۔ اس تفسیر کی بناپر حاکم کی خصوصیات اور حکومت پر قبضہ کرنے کے طریقہ کا اس کی اطاعت میں کوئی عمل دخل نہیں ہے ۔ بیشک اس قسم کی تفسیر بادشاہ اور سلاطین کے ذوق اور ان کے موجودہ حالات و خواہش کے مطابق تھی ۔ب: جو حکومت یا اقتدار کو ہاتھ میں لیتا ہے ، اسے سایہ خدا ہونا چاہئے یعنی اسے حکومت اس طریقے پر ملنی چاہئے کہ وہ اس کے لئے خاص شرائط رکھتا ہو جیسے خدا نے اس کی شریعت نے اس کی تائید کی ہو ۔ اس تفسیر کی بناء پر فقط اسی شخص کی اطاعت اسلامی نظریہ کے مطابق واجب ہے جو حکومت کو اسلامی خصوصیات اور شرائط کے مطابق رکھتا ہو اور اسلام کے لئے قابل قبول طریقے سے اقتدار کو ہاتھ میں لیا ہو ولایت فقیہ کا نظریہ فقیہ جامع الشرائط کو ان خصوصیات کا حامل قرار دیتا ہے ۔ شاعر (رضوان اللہ تعالیٰ علیہ) کی زندگی اس قسم کی تہمتوں اور سادہ لوح تعبیروں سے منزہ و پاک ہے اور ایسی نسبتیں بجائے اس بزرگوار کے ان تہمت لگانے والوں کے ماضی و حال سے زیادہ مناسبت رکھتی ہیں ۔

واجب قرار نہیں دیا؟اگر یہ احتمال دیا جائے کہ انہیں بھی اقتدار کی لالچ تھی اور اپنی خواہش کو علمی جامہ پہنانے کے لئے انہوں نے اس افسانہ کو اسلام سے منسوب کیا ہے، تو کہنا چاہئے کہ اس باکمال فقیہ اور معلم اخلاق اور عرفانی اب اس قصہ سے صرف نظر کرتے ہیں جو بیشتر ایک رنج و غم کی داستان ہے نہ ایک علمی تحقیق اور اس سلسلے میں اسلامی تفکر کی تاریخ پر ایک سرسری نگاہ ڈالتے ہیں ۔ یہاں پر ہمیں یہ صاف نظر آئے گا کہ شیعہ تہذیب میں یہ امر مسلم اور ناقابل انکار ہے کہ زمانۂ غیبت امام (عج) میں شارع مقدس کی طرف سے معاشرے کی نگرانی اور حکمرانی عادل فقہا کے ذمہ سونپی گئی ہے ۔ اس لئے اس اصل موضوع پر بحث کرنے کے بجائے بیشتر اس کے ماحصل اور لوازم پر توجہ دی گئی اور اسی پر تحقیق کی گئی ہے ۔

مرحوم شیخ مفید (۳۳۳یا ۳۳۸ ـ ۴۱۳ھ)چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں تاریخ شیعہ کے عظیم فقہا میں سے ہیں ۔ وہ اپنی کتاب ''المقنعۃ'' کے باب امر بہ معروف و نہی از منکر میں جب امر بہ معروف و نہی از منکر کے مراتب بیان کرتے ہوئے اس کے عالی ترین مرحلہ یعنی قتل اور زخمی کرنے کے مرحلہ پر پہنچتے ہیں تو یوں بیان کرتے ہیں '': و لیس لہ القتل و الجراح الا باذن سلطان الزمان المنصوب لتدبیر الانام ''امر بہ معروف نہی از منکر کے سلسلے میں شخص مکلف، قتل کرنے یا زخمی کرنے کا حق نہیں رکھتا ،مگر یہ کہ اس کام کے لئے اسے لوگوں کے امور و مسائل کی تدبیر اور نظم کو برقرار کرنے کے لئے منصوب شدہ سلطان اور وقت کا حاکم اجازت دے ۔اس کے بعد اسی بحث کو جاری رکھتے ہوئے لکھتے ہیں '': فاما اقامۃ الحدود فھو الی سلطان الاسلام المنصوب من قبل اللہ تعالیٰ و ھم ائمۃ الھدیٰ من آل محمد و من نصبوہ لذٰلک من الامراء و الحکام و قد فوضوا النظر فیہ الی فقھاء شیعتھم مع الامکان ''.''اور حدود الٰہی کو نافذ کرنے کا مسئلہ خدا کی طرف سے منصوب شدہ اسلامی حاکم سے مربوط ہے ۔ یہ آل محمدؐ میں سے ائمہ ہدایت ہیں یا ان اماموں کی طرف سے مقرر و معین امیر یا حاکم ہیں اور ائمہ اطہار علیہم السلام نے بصورت امکان اس سلسلہ میں اظہار نظر کا اختیار شیعہ فقہا اور اپنے پیروؤں پر چھوڑا ہے[1]'' ۔ان عبارتوں میں ظالم حکومتوں کا رعب و وحشت پوری طرح آشکار و واضح ہے ۔ شیخ مفیدؒ پہلے

[1] ملاحظہ ہو ''المقنعۃ'' شیخ مفید۔

خدا کی طرف سے منصوب حاکم کا ذکر کرتے ہیں اور اسے امر بہ معروف نہی از منکر کے باب میں قتل و زخمی کرنے کے بارے میں فیصلہ کا مختار بتاتے ہیں، اس کے بعد امر بہ معروف و نہی از منکر کے نمایاں مصداق کے طور پر ''حدود '' کے نفاذ کو بیان کرتے ہیں[1] اور اس مطلب کی تکرار کے ساتھ کہ اس کام کو انجام دینے کی ذمہ داری خدا کی طرف سے منصوب شدہ اسلامی حاکم پر ہے، ایک اشارہ کے ذریعہ ان کا تعارف اس طرح کراتے ہیں: ا۔ وہ معصوم ائمہ جنھیں خدائے تعالیٰ نے براہ راست اسلامی معاشرے کے حاکم اور الٰہی حدود کو جاری کرنے والے افراد کی حیثیت سے منصوب کیا ہے۔

۲۔ وہ امراء اور حکام جن کو ائمہ معصومین نے اسلامی معاشرے کی سیاسی حاکمیت اور معاشرہ کے انتظام کو چلانے کے لئے مقرر کیا ہے۔

۳۔ شیعہ فقہا جو معصوم اماموں کی طرف سے اسی حکمرانی اور حدود الٰہی کو نافذ کرنے کے لئے منصوب ہوئے ہیں۔ اس اعتبار سے، مرحوم شیخ مفیدؒ نے معصوم اماموں کی حکومت کے مسئلہ کے علاوہ جو شیعہ مکتب میں ایک واضح اور مسلم امر تھا اور ہے ان نوّاب خاص، جو مشخص و معین صورت میں سیاسی امور کی انجام دہی کے لئے منصوب ہوتے تھے جیسے امام علی علیہ السلام کے زمانے میں مالک اشتر یا امام زمانہ (عج) کی غیبت صغریٰ کے زمانے میں چار نواب خاص، اور اس کے بعد امام زمانہ (عج) کے عام نائب جو ایک کلی عنوان کے تحت ان امور کی انجام دہی کے لئے منصوب ہوئے ہیں، یعنی شیعہ فقہاء کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔ البتہ شیخ مفیدؒ کی توجہ اس امر کی طرف تھی کہ ممکن ہے شیعہ فقہا کے لئے اس الٰہی فریضہ پر عمل کرنے کا موقع فراہم نہ ہو۔ اس لئے ''مع الامکان'' کی شرط کے ساتھ اس مطلب کی طرف اشارہ فرماتے ہیں اور اس کے بعد سلسلہ کو جاری رکھتے ہوئے ان مواقع کو بیان فرماتے ہیں جن میں ان کے اجرا کا ''امکان'' زیادہ پایا جاتا ہے'': فمن تمکن من اقامتھا علی ولدہ و عبدہ و لم یخف من سلطان الجور

[1] بعض لوگ گمان کرتے ہیں : حدود اور اسلامی سزاؤں کا نفاذ قضاوت کے دائرے میں آتا ہے اور فقیہ میں قضاوت کی شان پائی جاتی ہے جبکہ فیصلے سنانا فقہی اصطلاح میں صرف افراد کے درمیان لڑائی جھگڑوں کے حل و فصل سے مربوط ہے ۔ اور مجرمین کے سلسلے میں مجازات اسلامی کا نفاذ ، ولایت فقیہ کو اس حیثیت سے ہے کہ وہ معاشرہ کا حاکم اور سماج کے امور کا نگراں شمار ہوتا ہے ۔

ضررا به علی ذلک، فلیقمها[1]"، "اگر ایک فقیہ حدود الٰہی کو اپنے فرزندوں اور غلاموں پر نافذ کرسکتا ہو اور ظالم و جابر حاکم کی طرف سے اسے کوئی خوف و ضرر نہ ہو تو اسے یہ کام انجام دینا چاہئے"۔ یہ فقرے جو انسان کے چہرے پر رنج و غم کے آنسو جاری کردیتے ہیں، تاریخ کے بہت سے ادوار میں مستحکم اور پائیدار شیعہ تفکر کی مظلومیت کی غمازی کرتے ہیں اور مکتب اہل بیتؑ کے تفکر و تہذیب میں مسئلہ "ولایت فقیہ" کو وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں ۔

اس کے بعد شیخ مفید حدود الٰہی کے اجرا کے امکان کے سلسلہ میں دوسری صورت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں ": و هذا فرض متعین علی من نصبه المتغلب لذلک، علی ظاهر خلافته له او الامارة من قبله علی قوم من رعیته، فیلزمه اقامة الحدود و تنفیذ الاحکام و الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و جهاد الکفار[2]"، "اور یہ امر (حدود کا نفاذ) ایسے شخص (فقیہ) پر متعین اور واجب ہے جسے حاکم وقت نے اس کام کے لئے منصوب کیا ہو، یا اپنی رعایا میں سے ایک گروہ کی سرپرستی اس کے ذمہ سونپی ہو ۔ پس اسے چاہئے کہ الٰہی حدود کو جاری کرنے، شرعی احکام نافذ کرنے، امر بہ معروف و نہی از منکر اور کافروں سے جہاد کا اقدام کرے"۔ یعنی اگر ظالم و جابر بادشاہ یا حکام کسی فقیہ کو ایسے منصب پر معین کریں کہ وہ الٰہی حکم کو نافذ کرسکتا ہو اور کسی قسم کا ضرر اسے نہ پہنچے تو اسے یہ کام انجام دینا چاہئے ۔ اسی عبارت کے اندر شیخ مفیدؒ نے چار مسئلوں کی طرف اشارہ کیا ہے: ۱۔ الٰہی حدود کو قائم کرنا، یعنی اسلامی جزا و سزا کو نافذ کرنا اسلامی حاکم کے اختیارات میں سے ہے ۔

۲۔ احکام کا نفاذ، اور احکام کے دائرے میں تمام الٰہی احکام و شرعی فرائض آجاتے ہیں ۔ اس بنا پر فقیہ کو کوشش کرنی چاہئے کہ معاشرے اور اس کے تمام پہلوؤں میں اسلام حاکم ہو۔

---

[1] شیخ مفیدؒ: "المقنعہ"، ص۸۱۰۔
[2] شیخ مفیدؒ: "المقنعہ"، ص۸۱۰۔

۳۔امر بہ معروف اور نہی از منکر، جس کے عالی ترین مراتب اسلامی حاکم سے مربوط ہیں ۔ شیخ مفیدؒ نے خود اس سے پہلے اس کی طرف اشارہ کیا ہے ۔

۴۔جہاد اور کفار سے جنگ کہ اس دائرے میں دفاع بلکہ کفار پر حملہ بھی آتا ہے[۱]۔اس سے آگے بڑھ کر شیخ مفیدؒ اس سلسلے میں کچھ مطالب بھی بیان کرتے ہیں تاکہ ہر ناقابل قبول توجیہ اور غیر معقول توضیح کا دروازہ بند ہوجائے اور لکھتے ہیں ''؛ و للفقهاء من شيعة آل محمد : ان يجمعوا باخوانهم في صلوٰة الجمعة و صلوات الاعياد و الاستقاء و الخسوف و الكسوف اذا تمكنوا من ذلك و آمنوا فيه من مضرة اهل الفساد و لهم ان يقضوا بينهم بالحق و يصلحوا بين المختلفين في الدعاوى عند عدم البينات و يفعلوا جمع ما جعل الى القضاة في الاسلام لان الائمة : قد فوضوا اليهم ذلك عند تمكنهم منه بما ثبت عنهم فيه من الاخبار و صح به النقل عند اهل المعرفة من الآثار[۲]'' ۔

''پیروان آل محمدؐ کے فقہاء پر واجب ہے کہ اگر ان کے لئے ممکن ہو وہ اہل فساد کی اذیت و آزار سے امان میں ہوں تو جمعہ، عیدین ،طلب باران، سورج گہن اور چاند گہن کی نمازوں میں اپنے مسلمان بھائیوں کے ساتھ حاضر ہوں ۔ ان کو چاہئے کہ اپنے بھائیوں کے درمیان انصاف و عدالت پر مبنی فیصلہ سنائیں اور ایسے افراد کے درمیان صلح کرائیں جوآپس میں اختلاف تو رکھتے ہوں لیکن طرفین میں سے کسی ایک کے پاس گواہ نہ ہو ۔ اور جو کچھ اسلام میں قاضیوں کے لئے معین کیا گیا ہے،اسے انجام دیں ۔ کیونکہ ائمہ علیہم السلام سے جو روایتیں ملی ہیں اور یہ روایتیں آگاہ افراد کی نظر میں صحیح و معتبر بھی ہیں،ان کے مطابق امکان کی صورت میں اس امر کے نفاذ کی ذمہ داری فقہا پر عائد کی گئی ہے '' ۔

یہاں پر شیخ مفیدؒ نے دو اہم مسئلوں کی طرف اشارہ کیا ہے: ا۔نماز جمعہ، نماز عید فطر، نماز عید قربان، نماز استقاء اور نماز وحشت جیسی نمازوں کا قیام ۔

---

[۱] اس عبارت سے فقیہ کے لئے ابتدائی جہاد کے امکان کا استفادہ بھی کیا جاسکتا ہے ۔ اس کی تحقیق کے لئے ایک الگ فرصت کی ضرورت ہے البتہ ہم اگلے صفحات میں اس سلسلے میں ایک سرسری گفتگو کریں گے ۔
[۲] شیخ مفیدؒ : المقنعہ ، ص۸۱۱۔

۲۔انصاف و قضاوت۔آپ مذکورہ دونوں مسئلوں کو فقہا کی شان شمار کرتے ہیں اور انہیں اس سلسلے میں اہل بیت علیہم السلام کی طرف سے منصوب جانتے ہیں اور اس کی دلیل کے طور پر روایات کو پیش کرتے ہیں ہم آئندہ بحثوں میں ان احادیث کہ جو ولایت فقیہ سے مربوط روایتیں ہیں کے بارے میں تفصیلی اشارہ کریں گے، لیکن یہاں پر اس نکتہ کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں کہ معتبر روایات میں عید فطر اور عید قربان کی نمازوں کے بارے میں واضح طور سے[1] اور نماز جمعہ کے بارے میں بطور اشارہ[2] ''امام عادل'' کے وجود کی شرط بیان ہوئی ہے ۔ اسی لئے بعض فقہا نے ''امام عادل'' سے امام معصومؑ کو مراد لیا ہے اور ان نمازوں کو عصر غیبت میں واجب نہیں جانا ہے ۔ لیکن شیخ مفیدؒ ان نمازوں کو فقہا کے فرائض میں شمار کرکے حقیقت میں انہیں ''امام عادل'' کے مصداق کے طور پر پیش کرتے ہیں اور ان کا یہ مطلب ان کی پہلی باتیعنی ''کفار کے ساتھ جہاد ''فقہاء کے فرائض میں سے ہےکے ساتھ موافقت رکھتا ہے ۔کیونکہ وہ کلاکم از کم اپنے ہی اطلاق کے مطابقجہاد ابتدائی کو بھی شامل ہے اور روایتوں میں آیا ہے کہ جہاد ایسے امام کے وجود پر مشروط ہے جس کی اطاعت واجب ہو[3]۔

بعض فقہا نے اس کا مصداق صرف امام معصومؑ کو جانا ہے اور فقیہ کے حکم سے ابتدائی جہاد کو ناجائز جانا ہے، لیکن شیخ مفیدؒ معتقد ہیں کہ جو شیعہ فقیہ عصر غیبت میں معصوم اماموں کی طرف سے حاکم منصوب ہوئے ہیں وہ اس کے مصادیق میں سے ہیں جس کی اطاعت واجب ہے ۔ اور وہ کفار کے ساتھ ابتدائی جہاد کا حکم دے سکتا ہے ۔عالم اسلام کے اس عظیم فقیہ کی تمام باتیں ولایت فقیہ کی اصل یعنی عصر غیبت میں معصوم اماموں کی طرف سے اسلامی فقہاء معاشرے کی ذمہ داری کے عہدہ دار ہیں قبول کرنے کی غمازی کرتی ہیں ۔ اور یہ گراں قیمت کلمات ایک ہزار سال گزرنے کے باوجود جواہر کی طرح مسلسل چمکتے ہیں ۔ اگرچہ بعض لوگ ان کی چمک کو نہیں دیکھ سکتے یا نہیں دیکھنا چاہتے ۔شیخ مفیدؒ بحث ''انفال'' میں اس نکتہ کے بیان کے بعد کہ انفال رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے جانشینوں یعنی ائمہ اطہارؑ کی ملکیت ہے،کہتے ہیں '': لیس لاحد ان یعمل فی شئی ما عددناہ من الانفال الا باذن

---

[1] شیخ حر عاملی ، وسائل الشیعہ ، ج۵، ص۹۵۔۹۶، کتاب الصلوٰۃ ، ابواب صلوٰۃ العید ، باب ۲، حدیث ۱۔
[2] شیخ حر عاملی ، وسائل الشیعہ ، ج۵،ص۱۳،۱۲ ؛ کتاب الصلواۃ ، ابواب صلوٰۃ الجمعہ و آدابہا، باب ۵۔
[3] شیخ حر عاملی ، وسائل الشیعہ ، ج۱۱، ص۳۲۔۳۵، کتاب الجہاد ، ابواب جہاد العدو ، باب ۱۲۔

الامام العادل[1]" "انفال کا ہم نے ذکر کیا اس میں کوئی بھی تصرف کا حق نہیں رکھتا ہے، مگر یہ کہ اسے امام عادل کی اجازت حاصل ہو"۔

اس عبارت کے ابتدائی مضمون اور جو کچھ امر بہ معروف و نہی از منکر کے باب میں ذکر ہوا ہے، سے یہ نتیجہ لیا جا سکتا ہے کہ شیخ مفیدؒ بھی دیگر شیعہ علماء کی طرح "امام عادل" کا نظریہ رکھتے تھے اور اس کا مصداق ایسے شخص کو جانتے تھے جس کی حکومت خدائے تعالیٰ کی طرف سے قابل قبول ہو، یعنی یا وہ خدا کی طرف سے براہ راست منصوب ہوا ہو یا اس کے منصوب شدہ افراد کی طرف سے منصوب ہوا ہو۔ اس مفہوم کے مقابلے میں ہم شیعہ مکتب میں "امام جور" یا "سلطان جور" یا "امام ظالم" اور ان جیسی دیگر اصطلاحات سے بھی روبرو ہوتے ہیں کہ جس سے ایسا حاکم مقصود ہے جس کی حکومت خدا کی طرف سے مستند نہ ہو اور شرع کی طرف سے اس کی تائید نہ ہوئی ہو۔ ایسے شخص کی اطاعت شرعاً جائز نہیں ہے۔ لہٰذا سلطان عادل یا اس جیسی دوسری تعبیروں کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ صرف حکومت میں عدل و انصاف کے ساتھ پیش آئے۔

اسی طرح سلطان جور یا اس قسم کی دیگر تعابیر کا مطلب ایسا رہبر نہیں ہے جو لوگوں کے ساتھ ظلم سے پیش آئے، بلکہ پہلے مفہوم کا مقصود ایسا حاکم ہے جس کی حکومت کی شرع[2] نے تائید کی ہو اور دوسرے سے مراد یہ ہے کہ اس کی حکومت کو شارع کی تائید اور رضایت حاصل نہیں ہے۔ بحث ولایت فقیہ کے تاریخی پس منظر کو مزید واضح کرنے کے لئے ہم یہاں پر شیعوں کے دیگر فقہا کے نظریات پر بھی ایک نگاہ ڈالتے ہیں: ۱۔شیخ ابو الصالح حلبی (وفات ۴۴۷ھ) شیخ ابو الصلاح حلبی سید مرتضیٰ اور شیخ طوسی کے شاگردوں میں سے ہیں۔ انہوں نے کتاب "الکافی" میں مسئلہ ولایت کے سلسلہ میں ایک فصل مخصوص کی ہے اور اسے "تنفیذ الاحکام" یعنی احکام کا نفاذ، نام دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں": تنفیذ الاحکام الشرعیہ و الحکم بمقتضیٰ التعبد فیھا من فروض الائمہ المختصة بھم

[1] شیخ مفید ، المقنعہ ، ص۲۷۹۔
[2] البتہ ایسے حاکم کے شرائط میں عدالت بھی ہے ۔

دون من عداھم ممن لم یؤھلوہ لذلک''۔ ''احکام شرعی کا نفاذ اور ان پر تعبد کے مطابق حکم دینا معصوم اماموںؑ کے فرائض میں اور ان سے مخصوص ہے، نہ کہ ایسے اشخاص کے فرائض میں جن کی صلاحیت کی ان بزرگوں (معصوم اماموں) نے تائید نہ کی ہو[1]''۔

اس عبارت میں شرعی احکام کے نفاذ اور ان کی بنیاد پر حکم صادر کرنا، جس کے دائرے میں تمام حکومتی اور سیاسی امور آتے ہیں، معصوم اماموں اور ان افراد سے مخصوص قرار پایا ہے جن کی صلاحیت کی معصوم اماموں کی طرف سے تائید کی گئی ہو۔ اس عبارت کو آگے بڑھاتے ہوئے شیخ ابو الصلاح ایسے افراد کے شرائط بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: امام کی نیابت کے شرائط یہ ہیں: ۱۔اس کو جو حکم دیا گیا ہے اس کا صحیح علم رکھتا ہو۔

۲۔ حکم کے نفاذ کی شائستہ طور سے طاقت رکھتا ہو۔

۳۔ عقل و غور و فکر اور حلم و بردباری کا مالک ہو۔

۴۔ حالات پر گہری نظری رکھتا ہو۔

۵۔ حکم صادر کرنے میں انصاف، عفت اور دیانت کا مالک ہو۔

۶۔ حکم قائم کرنے اور اسے عملی جامہ پہنانے کی طاقت رکھتا ہو[2]۔ یہ شرائط اس تعبیر کو یاد دلاتے ہیں جس کا مشاہدہ ہم صدیوں بعد جمہوری اسلامی ایران کے آئین کے دفعہ ''نمبر ۱۰۹''میں کررہے ہیں: رہبر کے صفات و شرائط: ۱۔فقہ کے مختلف ابواب میں فتویٰ صادر کرنے کی ضروری علمی صلاحیت کا مالک ہونا۔ ۲۔ملت اسلامیہ کی رہبری کے لئے ضروری عدالت وتقویٰ کا مالک ہونا۔۳۔ سیاسی و سماجی امور میں صحیح نظریہ اور قیادت کیلئے کافی تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کا مالک ہونا۔ ۲۔ابن ادریس حلی (وفات ۵۹۸ھ) ابن ادریس حلی نے بھی ابو الصلاح حلبی کے تقریبا ایک سو پچاس سال بعد اپنی کتاب ''السرایر''میں ابو

---

[1] ابو الصالح حلبی، ''الکافی فی الفقہ''، ص۴۲۲۔
[2] ابو الصالح حلبی، ''الکافی فی الفقہ''، ص۴۲۳۔

الصلاح حلبی کی طرح ولایت کے لئے ایک فصل مخصوص کی ہے اور اس کا عنوان ''تنفیذ الاحکام ''یعنی احکام کا نفاذ، رکھا ہے ۔ وہ اس فصل میں تقریباً ابو الصلاح حلبی کی عبارت کے مشابہ ایک عبارت میں احکام کے نفاذ کو معصوم اماموں اور ان افراد سے مخصوص جانتے ہیں جن کی صلاحیتوں کی تائید ائمہ معصومینؑ نے کی ہو ۔ آپ ایسے افراد کے شرائط بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: امام کی نیابت کے شرائط یہ ہیں: ۱۔اس کو جو حکم دیا گیا ہو اس کا صحیح علم رکھتا ہو۔

۲۔ حکم کے نفاذ کے لئے شائستہ طاقت و قدرت رکھتا ہو۔

۳۔ عقل و تدبیر اور بردباری کا مالک ہو۔

۴۔ حالات پر گہری نظر رکھتا ہو۔

۵۔ فتویٰ صادر کرنے اور اس پر عمل کرنے میں ثابت قدم اور مستقل مزاج ہو۔

۶۔ حکم صادر کرنے میں عادل اور متدین ہو۔

۷۔ حکم قائم کرنے اور اسے مناسب جگہ جاری کرنے کی طاقت رکھتا ہو[1]''۔ابن ادریس حلی نے حلبی کی شرائط کے مقابلے میں صرف ایک شرط کا اضافہ کیا ہے کہ فقیہ فتویٰ صادر کرنے اور اس پر عمل کرنے میں ثابت قدمی و مستقل مزاجی رکھتا ہو۔شاید اس سے ان کی مراد شخص نائب کے اجتہاد پر تاکید ہوگی، جس کے بارے میں شرط اول یعنی ''اس کو جو حکم دیا گیا ہے اس کا صحیح علم رکھتا ہو'' میں اشارہ ہوا ہے ۔

۳۔ محقق حلی (وفات ۶۷۶ھ) ''یجب ان یتولی صرف حصۃ الامام ،الی الاصناف الموجودین، من الیہ الحکم بحق النیابۃ کما یتولی اداء ما یجب علی الغائب''.'' مستحقین میں سہم امام علیہ السلام خرچ کرنے کی سرپرستی کی ذمہ داری اس کی ذمہ ہے جو امامؑ کی طرف سے

---

[1] ابن ادریس حلی، السرائر ، ص،۵۳۷۔

نیابت رکھتا ہو، جیسے کسی غائب شخص کی ذمہ داریاں اس پر ہوتی ہیں'' ۔ زین الدین بن علی عاملی، معروف بہ شہید ثانی (شہادت ۹٦٦ھ) اس عبارت کی وضاحت میں لکھتے ہیں'': المراد بہ (من الیہ الحکم بحق النیابۃ) الفقیہ العدل الامامی الجامع لشرائط الفتوی، لانہ نائب الامام و منصوبۃ''.'' محقق حلی کی اس عبارت ''من الیہ الحکم بحق النیابۃ'' کا مطلب وہ امامی فقیہ عادل ہے جو فتویٰ صادر کرنے کے تمام شرائط کا مالک ہو ۔ کیونکہ ایسا شخص امامؑ کا نائب اور ان کے جناب سے منصوب شدہ ہوتا ہے[1] ۔

۴ ۔ محقق کرکی (وفات ۹۴۰ھ) ''شیعہ فقہا اس امر پر اتفاق نظر رکھتے ہیں کہ فقیہ جامع الشرائط جسے ''مجتہد کہتے ہیں، ائمہ معصومینؑ کی طرف سے نیابت کے تمام امور میں ان کا نائب ہے لہٰذا اس سے انصاف طلب کرنا اور اس کے حکم کی تعمیل کرنا واجب ہے ۔ وہ ضرورت کے وقت یہ اختیار رکھتا ہے کہ حق کی ادائیگی نہ کرنے والے کا مال بیچ ڈالے ۔ وہ غائبوں، نابالغوں، دیوانوں اور دیوالیہ ہوئے افراد کے اموال پر بلکہ جو کچھ امامؑ کی طرف سے منصوب حاکم پر معین ہے ان سب پر ولایت رکھتا ہے ۔ اس امر کی دلیل، عمر ابن حنظلہ کی روایت اور اسی معنی و مضمون کی دیگر روایتیں ہیں[2]'' ۔

اس کے بعد محقق کرکی فرماتے ہیں'': اگر کوئی شخص برگزیدہ شیعہ علماء جیسے سید مرتضیٰ، شیخ طوسی، بحر العلوم اور علامہ حلی کی سیرت کا انصاف کی نگاہ سے مطالعہ کرے تو وہ اس حقیقت کو پالے گا کہ وہ حضرات اس راستے پر چلے ہیں اور انہوں نے اسی طریقہ کو اپنایا ہے اور اپنی تحریروں میں وہ سب کچھ لکھا ہے جس کے صحیح اور درست ہونے پر انہیں اعتقاد تھا[3]'' ۔

۵ ۔ مولی احمد مقدس اردبیلی (وفات ۹۹۰ھ) وہ زکوٰۃ کو فقیہ کے حوالے کرنے کے استحباب کے سلسلے میں لکھتے ہیں'': دلیلہ مثل ما مر انہ اعلم بمواقعہ و حصول الاصناف عندہ فیعرف الأصل و الأولی و انہ خلیفۃ الامام فکان الواصل الیہ واصل الیہ علیہ السلام''.'' اس کی دلیل جیسے بیان ہوئی، یہ ہے کہ فقیہ زکات کے مصرف کے بارے میں داناتر ہے ۔ لوگوں کی جماعتیں اس کے پاس آتی رہتی ہیں،

---

[1] زین الدین ابن علی العاملی الجبعی ، مسالک الافہام ، ج۱،ص۵۳۔
[2] محقق کرکی ، رسائل المحقق الثانی ، رسالہ صلاۃ الجمعہ ، ج۱، ص۱۴۲۔
[3] ہم نے اس مطلب کے نمونۂ کو سید مرتضیٰؒ و شیخ طوسی کے استاد شیخ مفیدؒ کے بیان میں دیکھا ہے ۔

اس لئے وہ جانتا ہے کہ اس سلسلے میں کون مستحق اور ترجیح رکھتا ہے ۔ فقیہ، امام معصومؑ کا خلیفہ اور جانشین ہے ۔ لہٰذا جو کچھ اس کے ہاتھ میں پہنچے وہ امام معصوم کے حوالے کردیا گیا ہے[1]'' ۔جناب آقا رضا ہمدانی (وفات ۱۳۲۲ھ)بھی شرعی رقوم فقیہ تک پہنچانے کو کو امام علیہ السلام کے ہاتھ میں دینے کے مانند جانتے ہیں '': اذ بعد فرض النیابۃ یکون الایصال الیہ بمنزلۃ الایصال الی الامام ''، کیونکہ یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ فقیہ امامؑ کا نائب ہے، فقیہ کے ہاتھ میں مال دینا ایسا ہے جیسے امام کے ہاتھ مال دیا گیا ہو[2]'' ۔

٦۔جواد بن محمد حسینی عاملی (وفات ۱۲۲۶ھ)وہ ''مفتاح الکرامہ '' جیسی گراں قیمت کتاب کے مصنف ہیں اور شیعہ فقہا کے نظریات پر خاص تسلط رکھتے ہیں ۔ وہ فقیہ کو امام زمان (عج) کا نائب اور آپؑ کا منصوب کیا ہوا جانتے ہیں: فقیہ حضرت صاحب الامر (عج) کی طرف سے منصوب اور منتخب ہوتا ہے اور اس مطلب پر عقل و اجماع اور اخبار دلالت کرتے ہیں ۔اما عقل : اگر فقیہ کو امامؑ کی طرف سے اس قسم کی اجازت و نیابت حاصل نہ ہو تو لوگوں کے لئے امر مشکل ہوجائے گا ، لوگ سختی سے دوچار ہوجائیں گے اور زندگی کا نظام درہم و برہم ہوجائے گا ۔اما اجماع[3]:اس کے متحقق ہونے کے بعد جیسا کہ اعتراف کیا گیا ہے ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اس مسئلہ پر شیعہ علماء میں اتفاق نظر ہے اور ان کا اتفاق حجت ہے ۔اما اخبار : اس مطلب پر ان روایات کی دلالت کافی اور رسا ہے، من جملہ اکمال دین میں شیخ صدوقؒ کی روایت ہے : امام علیہ السلام نے اسحاق بن یعقوب کے سوال کے جواب میں فرمایا '':فاما الحوادث الواقعۃ فارجعوا فیھا الیٰ رواۃ احادیثنا فانھم حجتی علیکم و انا حجۃ اللہ ''.'' پیش آنے والے حوادث، مسائل اور واقعات کے بارے میں ہماری حدیثوں کے راویوں کی طرف رجوع کرو، کیونکہ وہ تم لوگوں پر میری حجت ہیں اور میں خدا کی حجت ہوں[4]'' ۔

---

[1] مقدس اردبیلی ، مجمع الفائدۃ و البرہان ، ج۴،ص۲۵۔
[2] حاج آقا رضا ہمدانی ، مصباح الفقیہ ، کتاب الخمس، ص۱۶۰۔
[3] اجماع کا مطلب کسی ایک مسئلہ پر علماء کا اتفاق نظر ہے کہ یہ ایک معتبر دلیل کی حکایت اور معصوم کے نظریہ کی تائید کرتا ہے ۔

[4] مفتاح الکرامہ ؛ کتاب القضاء ، ج۱۰، ص۲۱۔

۷۔ ملا احمد نراقی (وفات ۱۲۴۵ھ) فقیہ دو امور میں ولایت رکھتا ہے: ا۔ ان امور میں جن پر پیغمبر و امام جو لوگوں پر حاکم اور اسلام کے مستحکم و استوار قلعہ ہیں ولایت رکھتے ہیں فقیہ بھی ولایت رکھتا ہے ۔ مگر جن موارد میں اجماع، نص و ...کے ذریعہ ولایت فقیہ کے دائرہ سے خارج ہوں ۔

۲۔ ہر وہ عمل جو لوگوں کی دین و دنیا سے مربوط ہو اور اسے انجام دینا ناگزیر ہو، خواہ عقلاً یا عادتاً، خواہ اس لحاظ سے کہ کسی شخص یا گروہ کا معاد و معاش اس سے وابستہ ہو اور لوگوں کے دین و دنیا کا نظم اس پر منحصر ہو یا اس لحاظ سے کہ شرع میں اس کے انجام دینے پر کوئی حکم صادر ہوا ہو یا فقہا نے اجماع کیا ہو یا مقتضائے حدیث کے مطابق نفی ضرر یا نفی عسر و حرج ہو یا کسی مسلمان پر فساد کا خوف یا کوئی اور دلیل موجود ہو یا اس کے انجام یا ترک کے سلسلے میں شارع سے اجازت ملی ہو اور اسے کسی معین شخص یا معین یا غیر معین گروہ کے ذمہ عائد کیا گیا ہو یا ہم جانتے ہیں کہ وہ عمل انجام دیا جانا چاہئے اور شارع کی طرف سے اس کے انجام دینے کی اجازت صادر ہوئی ہے، لیکن اس کو نافذ کرنے والا مامور مشخص نہیں ہے، ان تمام امور میں فقیہ کو چاہئے کہ ان امور کو اپنے ذمہ لے لے اور خود انجام دے[1]۔ امر اول کی دلیل (فقیہ ان تمام امور میں ولایت رکھتا ہے جن میں پیغمبرؐ اور امامؑ ولایت رکھتے تھے مگر یہ کہ کسی مورد میں دلیل استثناء موجود ہو) اس کی دلیل فقہا کے ظاہر اجماع کے علاوہ کہ جسے فقہ کے مسلمات میں شمار کیا گیا ہے، کچھ روایتیں بھی ہیں جو اس مسئلہ کی صراحت کرتی ہیں ۔

دوسرے امر (یعنی ان امور میں ولایت جن کے ترک کرنے پر شارع مقدس راضی نہیں ہے) کی دلیل : اجماع اور اتفاق فقہا کے علاوہ دو مطلب ہیں[2]۔

---

[1] جو کچھ اس حصے میں مرحوم نراقی نے بیان کیا ہے وہ امور حسبیہ کی وضاحت ہے کہ بعض فقہائے متاخرین ، مثل مرحوم آیۃ اللہ خوئی ولایت فقیہ کو اسی دائرہ میں قبول کرتے تھے اور امر اول کو (یعنی ان تمام امور میں جن میں معصوم ولایت رکھتے ہیں فقیہ کی ولایت کو قبول نہیں کرتے تھے ۔

[2] احمد نراقی ، عوائد الایام ، ص۱۸۸،۱۸۷۔

۸ ـ میر فتاح عبد الفتاح بن علی حسینی مراغی (وفات ۱۲۶۶ھ ۱۲۷۴ھ)وہ ولایت فقیہ پر اس طرح استدلال کرتے ہیں: ا۔ اجماع محصل[1] ولایت فقیہ کے دلائل میں سے ہے، خواہ کوئی اسے ایک امر لبّی[2] یعنی محتوائی اور الفاظ خاص سے فاقد و خالی سمجھے ۔ اس بنا پر اختلاف کے موارد میں اس سے تمسک نہیں کیا جاسکتا ۔ البتہ اگر اجماع سے مراد حکم واقعی پر اجماع قائم ہو تو ایسا ہوسکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں خلاف و تخصیص کی اس میں گنجائش نہیں ہے لیکن اگر اجماع قاعدہ پر قائم ہویعنی اجماع ان موارد میں قائم ہو جن میں ہم غیر حاکم پر ولایت کی دلیل نہیں رکھتے، فقیہ ولایت رکھتا ہے ایسا اجماع ، اصل طہارت پر اجماع جیسا اجماع ہے اور شک کی صورت میں اس سے تمسک کیا جاسکتا ہے ۔ قاعدہ پر اجماع اور حکم پر اجماع کا فرق واضح ہے اور جو بھی فقہا کے بیانات پر غور و فکر کرے اس کے لئے یہ مطلب واضح ہوجائے گا ۔

۲۔اجماع منقول،بقول فقہا،ایسے اجماع کی نقل اس بنیاد پر کہ فقیہ ان تمام امور میں ولایت رکھتا ہے جن میں غیر فقیہ ولایت کی دلیل موجود نہیں ہے،ایک بہت شایع و رائج امر ہے[3]۔

۹۔شیخ محمد حسن نجفی، صاحب جواہر (وفات ۱۲۶۶ھ)وہ ولایت فقیہ کی عمومیت کے بارے میں لکھتے ہیں ’’: ابواب فقہ میں فقہا کے فتاویٰ اور ان کے عمل سے ، ولایت فقیہ کی عمومیت کا استفادہ ہوتا ہے بلکہ ممکن ہے ان کی نظر میں یہ مطلب مسلمات یا ضروریات و بدیہیات میں سے ہو[4]۔ میری رائے یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نے فقیہ کی اطاعت کو ’’اولی الامر ‘‘کی حیثیت سے ہم پر واجب کیا ہے،اور اس کی دلیل حکومت فقیہ پر ادلہ کا اطلاق خاص کر صاحب الامر (عج)[5] کی روایت ہے ۔بلاشبہ اس کی ولایت ان تمام امور میں ہے جہاں شریعت ان کے حکم یا موضوع میں عمل دخل رکھتی ہے اور صرف شرعی احکام میں اس کے مخصوص

[1] اجماع محصل ، سے مراد ایک مسئلہ میں علماء کا اتفاق نظر ہے جو ایک فقیہ کے لئے فقہاء کے فتاویٰ اور کتابوں کی طرف رجوع کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے ۔اس کے مقابل میں ’’اجماع منقول ‘‘ ہے ،اور یہ وہ اتفاق نظر ہے جو فقط کسی ایک شخص یا چند اشخاص کے ذریعہ نقل ہوا ہو۔

[2] دلیل ’’لبّی‘‘ دلیل ’’لفظی‘‘ کے مقابل میں ہے اور دلیل لبی کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کوئی لفظ خاص موجود نہ ہو۔ اجماع اور سیرت دلیل ’’لبی‘‘ کے زمرہ میں آتے ہیں اور آیات و روایات ادلہ لفظی میں شمار ہوتے ہیں ۔

[3] میر فتاح مراغی ، ’’عناوین ‘‘ ، ص۳۴۵۔

[4] محمد حسن نجفی ’’جواہر الکلام ، ج۱۶،ص۱۷۸۔

[5] شیخ حر عاملی ، وسائل الشیعہ ، ج۱۸،ص۱۰۱، کتاب القضا ، ابواب صفات القاضی ، باب ۹، ۱۱۔

کئے جانے کا دعویٰ اجماع محصل کی دلیل کے ذریعہ مردود ہے، کیونکہ فقہا نے ولایت فقیہ کو مختلف موارد میں ذکر کیا ہے اور ان موارد میں ادلۂ حکومت کے اطلاق کے علاوہ کوئی اور دلیل موجود نہیں ہے ۔ اس مطلب کی تائید اس امر سے ہوتی ہے کہ اسلامی معاشرے کی قیادت و رہبری کے لئے ایک فقیہ کی ضرورت شرعی احکام کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہے[1]۔

صاحب جواہر ولایت فقیہ کے دائرہ اختیار کے بارے میں لکھتے ہیں '': امام علیہ السلام کا ظاہر قول جو آپؑ عمومی طور سے فقیہ جامع الشرائط کے بارے میں فرمایا ہے : ''میں نے اسے تم لوگوں پر حاکم مقرر کیا ہے ''۔ایسا ہے کہ جیسے خاص مواقع پر امام علیہ السلام کسی معین شخص کو نصب کرتے وقت فرماتے ہیں : ''میں نے اسے حاکم قرار دیا ''اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام علیہ السلام کا کلام، فقیہ جامع الشرائط کی ولایت عام پر دلالت کرتا ہے ۔ اس کے علاوہ امام علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ '' راویان حدیث تم لوگوں پر میری حجت ہیں اور میں حجت خدا ہوں '' فقیہ کے وسیع اختیارات کی واضح دلیل ہے، جن میں حدود کا قیام اور نفاذ بھی ہے...بہر حال حدود کا قیام اور ان کا نفاذ غیبت کے زمانے میں واجب ہے ۔

کیونکہ فقیہ جامع الشرائط کے لئے بہت سے موارد میں امام معصومؑ کی نیابت ثابت ہے ۔ سماجی اور سیاسی امور میں فقیہ کی وہی حیثیت ہے جو ان امور میں امام معصومؑ کو حاصل ہے ۔ اس لحاظ سے امامؑ اور فقیہ میں کوئی فرق نہیں ہے ۔ یہ صاحبان نظر اور فقہا کے درمیان حل شدہ ہے اور ان کی کتابیں ایک ایسے حاکم کی طرف رجوع کرنے کے مسئلے سے بھری پڑی ہیں جو عصر غیبت میں امام علیہ السلام کا نائب ہے ۔ اگر فقہا امام معصوم کی نیابت عامہ کے حامل نہ ہوتے تو شیعوں کے تمام امور معطل ہوجاتے ۔ اس لئے جو فقیہ کی ولایت عامہ کے بارے میں وسوسہ انگیز باتیں کرتا ہے وہ ایسا ہے جیسے اس نے فقہ کو نہیں سمجھا ہے اور معصومین علیہم السلام کے کلام کے معنیٰ اور راز نہیں سمجھا ہے اور ان بزرگواروں کے کلام کہ '' ہم نے فقیہ کو حاکم، خلیفہ، قاضی، حجت و ...قرار دیا ہے '' پر غور نہیں کیا ہے ۔ ان باتوں اور اس قسم کی دوسری باتوں سے پتہ چلتا ہے کہ ائمہ علیہم السلام کا مقصد بہت سے ایسے امور

---

[1] محمد حسن نجفی ، جواہر الکلام ، ج۱۵، ص۴۲۲،۴۲۱۔

میں جو ان سے مربوط تھے عصر غیبت میں فقیہ کے ذریعہ شیعوں کے درمیان نظم برقرار کرنا تھا ۔ اسی دلیل کی بناء پر ، سلار بن عبد العزیز نے اپنی کتاب ''مراسم'' میں یقین کے ساتھ لکھا ہے کہ ائمہؑ نے یہ امور فقہا کو سونپے ہیں ... مختصر یہ کہ فقیہ کی ولایت عامہ کا مسئلہ اتنا واضح اور روشن ہے کہ کسی دلیل کا محتاج نہیں ہے[1]۔

ظاہر روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فقیہ بطور عام معصومؑ کی طرف سے ان کے تمام اختیارات میں نیابت رکھتا ہے ۔ امامؑ کے قول کا مطلب یہی ہے ۔آپ فرماتے ہیں : ''میں نے اسے حاکم قرار دیا ہے '' ۔ یعنی میں نے اسے امور قضا اور اس کے علاوہ دیگر ولایی امور میں، ولی اور صاحب حق تصرف قرار دیا ۔

بلکہ یہی مطلب امام زمان (عج)کے ارشاد سے بھی ظاہر ہے کہ آپ (عج)نے فرمایا: ''رونما ہونے والے حوادث اور واقعات میں ہماری حدیثوں کے راویوں (فقہا) کی طرف رجوع کرو ،کیونکہ فقہا میری طرف سے تم لوگوں پر حجت ہیں اور میں خدا کی طرف سے حجت ہوں[2]'' ۔امام علیہ السلام کے اس کلام کا یہ مطلب ہے کہ فقہاء ان تمام امور میں میری طرف سے تم لوگوں پر حجت ہیں جن امور میں تم لوگوں پر میںحجت ہوں مگر یہ کہ کوئی خاص دلیل کسی امر کو مستثنیٰ قرار دے ۔ یہ امر کسی فقیہ کے ذریعہ کسی غیر فقیہ کو خاص احکام میں منصب قضاوت پر مقرر کرنے کے منافی نہیں ہے ۔اس ریاست اور ولایت عامہ کی بنیاد پر ،ایک مجتہد اپنے مقلد کو امر قضاوت پر مقرر کرسکتا ہے تاکہ لوگوں میں جو اس کے مقلد ہیں ان کے حلال و حرام میں اس کے فتویٰ کے مطابق حکم دے ۔ یسے شخص کا حکم ، مجتہد کا حکم ہے اور مجتہد کا حکم ائمہ علیہم السلام کا حکم ہے اور ائمہ کا حکم خدا کا حکم ہے۔ یہ مطلب کتاب وسائل اور دیگر کتابوں کے اس باب میں ذکر شدہ روایات کا بغور مطالعہ کرنے والے افراد کے لئے واضح بلکہ قطعیات میں سے ہے[3] ۔

[1] محمد حسن نجفی ، جواہر الکلام ، ج۲۱، ص۳۹۷،۳۹۵۔
[2] حر عاملی ، وسائل الشیعہ ، ج۱۸، ص۱۰۱، کتاب القضاء ، ابواب صفات قاضی ، باب ۱۱،۹۔

[3] محمد حسن نجفی ، جواہر الکلام ، ج۴۰، ص۱۸۔

۱۰۔شیخ مرتضیٰ انصاری (وفات۱۲۸۱ھ)شیخ انصاری اگرچہ اپنی کتاب ''المکاسب'' میں ولایت کے حدود کو مطلق نہیں جانتے، لیکن صراحت سے کہتے ہیں'': جن امور کا شرعی ہونا مسلم ہے ان میں ولایت فقیہ ثابت ہے[۱]''۔آپ کتاب ''قضاء'' میں امام علیہ السلام سے مربوط امور کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں: ۱۔وہ امور جو خود امام کا فریضہ ہیں۔

۲۔وہ امور جن میں امام ولایت رکھتا ہے ۔

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ '': پہلی قسم امام کے اپنے زمانے سے مربوط ہے، لیکن دوسری قسم تمام زمانوں سے مربوط ہے ''۔ اس کے بعد فقہا کے نصب کئے جانے کو دوسری قسم میں شمار کرتے ہیں اور فقہا کی ولایت کو غیبت کے زمانے میں ان کی حکومت کے طور پر ذکر کرتے ہیں[۲]۔

۱۱۔حاج آقائے رضا ہمدانی (وفات۱۳۲۲ھ) ''بہر صورت، امام عصر (عج) کی طرف سے فقیہ جامع الشرائط کی نیابت ان امور میں واضح ہے ۔ شیعہ فقہاء کے بیانات میں تحقیق کرنے سے اس مطلب کی تائید ہوتی ہے ۔ اقوال فقہاء کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضرات، فقہ کے تمام ابواب میں امام سے فقیہ کی نیابت کو مسلمات میں سے جانتے ہیں، حتی بعض فقہاء نے فقیہ کی نیابت عامہ کی اصلی دلیل، اجماع کو قرار دیا ہے[۳]''۔

۱۲۔سید محمد بحر العلوم (وفات:۱۳۲۶ھ)سید محمد بحر العلوم نے اس موضوع پر بحث کی ہے کہ ولایت فقیہ کے دلائل عموم ولایت پر دلالت کرتے ہیں یا نہیں ؟وہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں '': یہاں پر اہم بحث، ولایت فقیہ کے دلائل کے بارے میں ہے کہ یہ دلائل اس کے عام ہونے پر دلالت کرتے ہیں یا نہیں ؟ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں : اسلامی معاشرے اور تمام لوگوں کی ریاست و نگرانی امام کے ذمہ ہے اور یہی اس کا سبب ہے کہ لوگ اپنی مصلحتوں سے مربوط ہر مسئلے میں امام علیہ السلام سے رجوع کرتے ہیں،

---

[۱] شیخ مرتضیٰ انصاری ، المکاسب ، ص۱۵۴،س۳۴۔
[۲] شیخ مرتضیٰ انصاری ، کتاب القضاء و الشہادات ، ص۲۴۴،۲۴۳۔
[۳] حاج آقا رضا ہمدانی ، مصباح الفقیہ ، کتاب الخمس ، ص۱۶۱،۱۶۰۔

جیسے معاد ، معاش اور رفع ضرر و فساد ۔ جس طرح ہر قوم ایسے مسائل میں اپنے سرپرستوں اور بزرگوں کی طرف رجوع کرتی ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ امر نظام اسلامی کے استحکام و دوام کا سبب بنے گا کہ اس کا تحقق ہمیشہ اسلام کے مقاصد میں سے تھا ۔

اس لئے اسلامی نظام کے تحفظ کے لئے امام علیہ السلام کو اپنا جانشین مقرر کرنا چاہئے اور یہ جانشین فقیہ جامع الشرائط کے علاوہ کوئی اور نہیں ہوسکتا ہے ۔ اس کو بعض روایات جیسے ''پیش آنے والے واقعات میں ہماری احادیث کے راویوں (فقہاء) کی طرف رجوع کرو'' سے استفادہ کیا جاسکتا ہے ۔

اس کے علاوہ بہت سے امور میں فقیہ کی طرف رجوع کرنے میں فقہاء اتفاق نظر رکھتے ہیں ۔ یہ اس حالت میں ہے جب کہ ان امور میں ہمارے پاس کوئی خاص روایت نہیں ہے فقہاء نے یہاں پر عقل و نقل کی بنیاد پر ولایت فقیہ کے عام ہونے سے یہی فائدہ اٹھایا ہے اور اس مسئلہ میں نقل اجماع استفاضہ[1] کی حد سے زیادہ ہے ۔ خدا کا شکر ہے کہ مطلب واضح اور روشن ہے اور اس میں کسی قسم کا شک و شبہہ نہیں پایا جاتا[2]'' ۔

۱۳۔آیت اللہ بروجردی (وفات ۱۳۸۲ھ) مرحوم آیت اللہ بروجردی ولایت فقیہ کو لوگوں کے مبتلا بہ مسائل میں ایک روشن، واضح اور بدیہی امر جانتے ہیں اور اظہار فرماتے ہیں کہ اس سلسلے میں عمر ابن حنظلہ کی روایت مقبولہ کی ضرورت نہیں ہے ... '': و بالجملة کون الفقیہ العادل منصوبا لمثل تلک الامور المھمة التی یبتلی بھا العامة مما لا اشکال فیہ اجمالا بعد ما بیناہ و لا محتاج فی اثباتہ الی مقبولة ابن حنظلة غایة الامر کونھا ایضا من الشواہد'' ۔... ''خلاصہ یہ کہ ،اس بات میں کوئی شک و شبہہ نہیں ہے کہ لوگوں کو درپیش مسائل کو حل کرنے کے

---

[1] ''استفاضۃ ''یعنی بہت زیادہ اور جہاں پر روایت یا حکایت کا اجماع متعدد افراد سے نقل ہوا ہو، اسے ''خبر مستفیض '' یا'' اجماع منقول مستفیض ''کہتے ہیں ۔

[2] سید محمد بحر العلوم ، بلغۃ الفقیہ ، ج۳، ص۲۲۱ و ۲۳۴،۲۳۲۔

لئے فقیہ عادل منصوب ہوا اور اس کے ثبوت کے لئے ابن حنظلہ کی مقبولہ روایات کی ضرورت ہی نہیں ہے، اگرچہ اسے بھی ایک دلیل کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے[1]''۔

۱۴۔آیت اللہ شیخ مرتضیٰ حائری (وفات: ۱۳۶۲ھ.ش) وہ امام زمانہ عجل اللہ تعالیٰ فرجہ الشریف کی توقیع کو ولایت فقیہ کی ایک دلیل جانتے ہیں اور اس سلسلے میں لکھتے ہیں'': امام زمانہ (عج) کی توقیع شریفجو ولایت فقیہ کے دلائل میں سے ہے (نماز جمعہ قائم کرنے کے لئے)فقیہ کے اذن کے ثبوت میں کافی ہے ۔ ہم نے توقیع شریف کی سند کے بارے میں کتاب ''ابتغاء الفضیلۃ'' میں وضاحت کی ہے ۔اس روایت کے استدلال پر اشکال ہوا ہے کہ سوال میں اجمال پایا جاتا ہے ۔

یہ اشکال قابل قبول نہیں ہے کیونکہ روایت کے ذیل میں اطلاق پایا جاتا ہے اور یہ تعلیل کے مقام پر ہے اور کلی قاعدہ کو بیان کررہی ہے اور سوال کا اجمال ہونا کوئی مشکل پیدا نہیں کرتا ہے ۔ اس بناء پر اگر سوال کے موارد بعض جدید حوادث ہوں تو بھی روایت کے عام ہونے کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا ،کیونکہ ذیل روایت عام ہے اور علت، حکم کو عمومیت دیتی ہے ۔ اس روایت کے استدلال کا انداز یوں ہے : ''فقیہ امامؑ کی طرف سے حجت ہے ''اور عرف عام میں فقیہ کے امامؑ کی طرف سے حجت ہونے کا معنی یہ ہے کہ جن تمام امور میں امامؑ کی طرف رجوع کیا جانا چاہئے، فقیہ بھی ان میں مرجعیت اور حجیت کا مالک ہے[2]۔

۱۵۔امام خمینی رحمۃ اللہ علیہ (وفات۱۳۶۸ھ)امام خمینی رحمۃ اللہ علیہ کا اعتقاد یہ ہے کہ فقیہ ولایت مطلقہ کا مالک ہے ۔ اس معنی میں کہ امام معصومؑ کی تمام ذمہ داریاں اور اختیارات، غیبت کے زمانے میں فقیہ جامع الشرائط کے ذمہ ہیں مگر یہ کہ کوئی خاص دلیل پیدا ہو جس سے بعض اختیارات اور ذمہ داریاں امام معصومؑ سے مخصوص ہوجائیں ۔ لہذا فرماتے ہیں'': جو کچھ بیان ہوا ،اس سے ہم یہ نتیجہ لیتے ہیں کہ فقہاء ،ائمہ علیہم السلام کی طرف سے ان تمام امور میں ولایت رکھتے ہیں جن میں ائمہ علیہم السلام ولایت رکھتے ہیں

---

[1] کتاب البدر الزاہر ، تقریرات درس آیت اللہ بروجردی، ص۲۵۔
[2] مرتضیٰ حائری ، صلوٰۃ الجمعہ ، ص۱۴۴۔

اور اس قاعدۂ عمومی کے دائرہ سے کسی ایک مورد کو خارج کرنے کے لئے اس مطلب کی دلیل چاہئے جس میں امامؑ اختصاص رکھتا ہو،یعنی جہاں مثلاً روایت میں آیا ہو: ''فلاں امر امام کے اختیار میں ہے'' ۔یا ''امام اس طرح حکم دیتے ہیں ''کیونکہ گذشتہ دلائل کی رو سے فقیہ عادل کے لئے اس قسم کے امور ثابت ہیں ...اور ہم نے پہلے اشارہ کیا ہے کہ : حکومت اور سلطنت کے بارے میں پیغمبرؐ و امامؑ کے تمام اختیارات،فقیہ کے لئے ثابت ہیں[1] ۔

دو اہم نکتے

۱۔مذکورہ فقہاء میں سے بعض نے مسئلہ ولایت فقیہ کے بارے میں صراحتاً کہا ہے کہ یہ ایک اجماعی اور شیعہ فقہاء کا مورد اتفاق مسئلہ ہے ۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اگر ان میں سے کچھ فقہاء نے اپنی کتابوں میں ''ولایت فقیہ '' کے بارے میں ایک خاص فصل یا باب مخصوص نہیں کیا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ وہ اسے ایک مسلم اور بدیہی امر سمجھتے تھے اور اس کو الگ سے بیان اور ثابت کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے ۔اس کے علاوہ انہوں نے فقہ کے ابواب میں جگہ جگہ پر ولایت فقیہ کی حیثیت اور فرائض کو اس طرح سے بیان کیا ہے کہ اگر ان پراکندہ مطالب و احکام کو ایک جگہ جمع کیا جائے تو شائد حجم کے لحاظ سے بہت سے دیگر مستقل فقہی ابواب کے مقابلے میں یہ باب کم نہ ہوگا ۔ اس سلسلے میں مرحوم صاحب جواہر لکھتے ہیں'': فقہاء کی تحریریں، حاکم کی طرف رجوع کرنے کی بحث سے لبریز ہیں اور شیعہ فقہاء نے بہت سے مواقع پر ولایت فقیہ کے بارے میں مسلسل لکھا ہے''[2]۔

۲۔چونکہ لوگوں کی شرعی ضرورتوں کا جواب دینا فقہاء کے فرائض میں سے تھا،اس لئے وہ لوگوں کی شرعی احتیاج و ضرورتوں کو پورا کرنے میں اپنے آپ کو مسؤل جانتے تھے ۔ اسی بناء پر وہ اکثر ایسے مسائل اٹھاتے تھے جو لوگوں کو درپیش ہوا کرتے تھے ۔ چونکہ صفوی حکومت کی تشکیل سے پہلے، حکومتی مسائل سے شیعہ معاشرہ کمتر دوچار تھا اس لئے فقہاء نے بھی حکومتی مباحث اور حاکم کے فرائض بیان کرنے کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی ہے، صرف پراکندہ صورت میں مومنین کی ضرورتوں کو پورا کرنے کی حد تک

---

[1] امام خمینیؒ، کتاب البیع ، ج۲،ص۴۸۸ و ۴۷۹۔
[2] شیخ حسن نجفی ، جواہر الکلام ، ج۱۵، ص۴۲۲ ، ج۲۱، ص۳۹۵۔

اس موضوع کی طرف توجہ کی گئی ہے[1] ۔ اس پورے تاریخی دور میں یعنی غیبت کبریٰ سے لے کر صفوی حکومت کی تشکیل تک فقہا میں سے سید مرتضیٰ اور فلاسفہ میں سے خواجہ نصیر طوسی جیسوں کو مستثنیٰ قرار دیا جاسکتا ہے ۔ چونکہ سید مرتضیٰ کا آل بویہ کے حکمرانوں سے گہرا رابطہ تھا اور خواجہ نصیر طوسی نے بھی ہلاکو خان کی حکومت میں وزارت کا منصب کچھ دنوں کے لئے اپنے ذمہ لے لیا تھا ۔ اس طرح یہ دونوں شخصیتیں مسائل سے روبرو تھیں اور کسی حد تک ان کا حکومتی مسائل میں رول رہا ہے ۔ مرحوم کاشف الغطا کی نظر میں یہ دونوں بزرگوار ولایت فقیہ کے معتقد تھے اور اس حق کو حاصل کرنے کے لئے ان کے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا کہ حکومتِ وقت سے رابطہ قائم کریں، لہٰذا انہوں نے طے کیا کہ کم ازکم اس حق میں سے کچھ حصہ اسی طریقہ سے اپنے ہاتھ میں لے لیں [2]محقق کرکی بھی اس تجزیہ کو حقیقت پر مبنی سمجھتے ہیں اور ان دو بزرگ علماء کو ولایت فقیہ کا حامی جانتے ہیں[3] ۔

ایران میں خاندان صفوی کی حکومت کے استحکام نے حالات کو بدل کے رکھدیا اور اس طرح پہلی شیعی حکومت وسیع پیمانے پر ملک میں تشکیل پائی ۔ اگرچہ یہ حکومت بھی مطلق العنان تھی اور اکثر شیعہ فقہاء اُسے غاصب جانتے تھے، لیکن حالات نے ایسی کروٹ لی تھی کہ بعض فقہاء نے اسلام اور ملک کے منافع اور مصلحتوں کے تحت نیز بیگانوں اور ملحدوں کے حملوں سے اسلام کو بچانے اور اسے تحفظ و تقویت بخشنے کے لئے تنہا چارۂ کار اور نجات کی راہ اسی میں پائی تھی کہ صفوی بادشاہوں کی حمایت کریں ۔ اسی وجہ سے علماء کی ایک جماعت نے حکومتی دستگاہ سے محکم روابط برقرار رکھے تھے ۔ جمہوری اسلامی ایران کی تشکیل اس امر کا سبب بنی کہ امام خمینی رحمۃ اللہ علیہ کے ذریعہ ولایت فقیہ کے مختلف پہلوؤں پر وسیع پیمانے پر بحث و گفتگو ہوجائے ۔ امامؒ حقیقت میں موحدوں کے علمبردار اور عدل و انصاف چاہنے والوں کے قائد تھے، لہٰذا ہم یہاں پر اس مطلب کے اختتام پر، ظلمت اور جدید جاہلیت کے زمانے میں اسلام کو حقیقی معنوی میں زندگی بخشنے والے اس امامؒ کے بیانات کو ہی انتخاب کرتے ہیں کہ انہوں نے

---

[1] جیسے شیخ مفید کا بیان ، اختصار کے باوجود اس بات کی طرف دلالت کرتا ہے کہ یہ عالی مقام فقیہ ولایت فقیہ کے نظریہ کے قائل تھے ۔
[2] ''قواعد''کے قلمی نسخہ پر محقق کرکی کا حاشیہ ، ص۳۶۔
[3] رسائل المحقق الکرکی ، ج۱، ص۲۷۰۔

فرمایا ''ولایت فقیہ کا موضوع کوئی نئی چیز نہیں ہے کہ اسے ہم لائے ہوں، بلکہ یہ مسئلہ ابتداء سے ہی مورد بحث تھا ۔ تمباکو کی تحریک کے بارے میں میرزائے شیرازی کا حکم، چونکہ حکم حکومتی تھا، لہٰذا دوسرے فقہاء پر بھی واجب الاتباع تھا ...یہ کوئی قضاوتی حکم نہیں تھا کہ چند لوگوں کے درمیان کسی موضوع پر اختلاف ہوا ہو ۔ مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی نے جو جہاد کا حکم دیا البتہ اس کا نام دفاع تھا اور تمام علماء نے اس کی اطاعت کی، اس لئے وہ حکم حکومتی تھا ۔ جیسا کہ نقل کیا گیا ہے، مرحوم کاشف الغطاء نے بھی بہت سے ایسے مطالب بیان کئے ہیں ...متأخرین میں سے مرحوم نراقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے تمام اختیارات کو فقہاء کے لئے ثابت جانتے ہیں ۔ آقای نائینی بھی فرماتے ہیں: ''یہ مطلب عمر بن حنظلہ کی روایت مقبول سے ظاہر ہوتا ہے ''۔ بہر حال، یہ مسئلہ کوئی نیا مسئلہ نہیں ہے ۔ ہم نے صرف اس موضوع پر بیشتر تحقیق کی ہے اور حکومت کے مختلف شعبوں کا ذکر کرکے حضرات کی خدمت میں پیش کیا ہے تاکہ مسئلہ مزید واضح ہو ...ورنہ مطلب وہی ہے، جیسے بہت سے فقہاء نے سمجھا ہے ۔ ہم نے اصلِ موضوع پیش کیا ہے اور ضروری ہے کہ موجودہ اور آنے والی نسلیں اس کے محور پر بحث و تمحیص اور غور وفکر کریں اور اس کے حصول کا راستہ تلاش کریں ''[1] ۔

ولایت فقیہ کے دلائل

ولایت فقیہ کو مختلف طریقوں سے ثابت کیا جاسکتا ہے [2]۔ ہم یہاں پر اس کے واضح و سادہ ترین دلائل کی طرف اشارہ کرتے ہیں ۔ البتہ اس سے پہلے کہ ہم اس مطلب کی تفصیل میں جائیں، اس مسئلہ پر غور کرنا ضروری ہے کہ اجماع ہمیشہ ایک دلیل کے عنوان سے قابل قبول قرار پایا ہے اور ہم نے گزشتہ بحث میں شیعہ علماء کا ولایت فقیہ کے بارے میں اجماع محصل و منقول کا ذکر کیا ہے، لیکن مستقل دلیل کے عنوان سے جو اجماع قابل اعتبار ہے، یہ ہے کہ مجمعین (اجماع کرنے والوں) کی تصدیق ایک معتبر دلیل پر مشتمل ہو، جو ان تک پہنچی ہو اور ہم تک نہ پہنچی ہو اور اس مسئلہ میں مجمعین کے دلائل اس کے علاوہ کچھ نہیں جو ہم تک پہنچے ہیں ۔ اس لحاظ

---

[1] امام خمینیؒ، ولایت فقہ، ص۱۷۲، ۱۷۳۔
[2] مصنف نے اس مطلب کے تفصیلی اور تحقیقی طریقوں کو اپنی کتاب ''الحکم الاسلامی فی عصر الغیبہ'' میں ذکر کیا ہے ۔

سے اگرچہ ان کا اتفاق نظر دلائل کی دلالت پر ایک اچھا گواہ اور موید ہے، لیکن یہ بذاتِ خود ایک مستقل دلیل شمار نہیں ہوتی ۔
ہم یہاں پر ''ولایت فقیہ'' کے مسئلے میں صرف دلیل عقلی و نقلی پر اکتفاء کرتے ہیں:

عقلی دلیل: ہم نے گزشتہ بحث کے دوران اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ معاشرہ کو بیشک ایک حاکم اور قائد کی ضرورت ہے ۔ اور دوسری جانب حکومتی مسائل ایسے نہیں جو دین کے دائرے سے خارج ہوں، بلکہ دین کے عالمگیر عناصر، دین خاتم میں ایک کامل نظام کی صورت میں پیش کی گئی ہیں اور عقل نہ فقط یہ کہ حکومتی مسائل میں دین کے عمل دخل میں کوئی مشکل نہیں پاتی، بلکہ حکمت کے تقاضے کے تحت جیسا کہ بیان کیا گیا اس کی ضرورت پر تاکید و اصرار کرتی ہے ۔

اب اگر حکومت کو دین کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے اور اقدار الٰہی، اسلامی مقاصد اور شرعی احکام کے تحفظ کو اس کا اصلی فریضہ قرار دیا جائے تو عقل حکم کرتی ہے کہ ایسی حکومت کی سرپرستی و قیادت ایک ایسے شخص کے ہاتھ میں ہو جو الٰہی احکام اور دینی فرائض سے آگاہ ہو اور لوگوں کی قیادت کی صلاحیت بھی رکھتا ہو۔ اگر لوگوں میں معصوم موجود ہو تو عقل اس منصب کے لئے اسی کو سزاوار جانتی ہے، لیکن اب جبکہ معصوم لوگوں کے درمیان موجود نہیں ہے تو عقل ان عادل فقیہوں کو معاشرے کی باگ ڈور سنبھالنے کے لئے پیش کرتی ہے جن میں اس مقام کو سنبھالنے کی لیاقت و صلاحیت موجود ہو۔ دوسرے لفظوں میں، عقل حکم کرتی ہے کہ ایک اعتقادی اور نصب العین پر مشتمل حکومت کی سرپرستی ایک ایسے شخص کے ہاتھ میں ہونی چاہئے جو نصب العین سے آگاہ ہو اور شریعت اسلامی میں جو احکام و قوانین الٰہی کا دین ہے اس کے مصداق فقہاء ہیں ۔

نقلی دلیل: ولایت فقیہ کے ثبوت میں بہت سی روایات سے استناد کیا گیا ہے، ان میں بعض حسب ذیل ہیں: ۱۔ مرحوم صدوقؒ امیر المومنین علیہ السلام سے نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا '': اللھم ارحم خلفائی'' (خدایا! میرے جانشینوں کو اپنی رحمت سے نواز) آنحضرتؐ سے سوال کیا گیا: آپؐ کے جانشین کون لوگ ہیں ؟ آنحضرتؐ نے فرمایا '': الذین یاتون

من بعدی یروون حدیثی و سنتی'' (وہ لوگ جو میرے بعد آئیں گے اور میری حدیث و سنت کو بیان کریں گے)ہر روایت پر دو بحثوں کی ضرورت ہوتی ہے:

۱۔ سند پر بحث، تاکہ اس کے اعتبار کی تصدیق ہوجائے ۔

۲۔ دلالت پر بحث، تاکہ مطلوب پر اس کی دلالت کی قدر و قیمت معلوم ہو سکے ۔ چونکہ مذکورہ روایت مختلف سندوں سے اور مختلف کتابوں میں ذکر ہوئی ہے اہم اس کے صدور پر اطمینان رکھتے ہیں اور اس کے اعتبار پر کسی قسم کے شک و شبہہ کی گنجائش نہیں ہے ۔ اس روایت کے ''ولایت فقیہ''پر دلالت کی وضاحت کے سلسلے میں دو نکتوں پر غور کرنا ضروری ہے: الف)نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم تین مقام و منزلت کے مالک تھے: ۱۔ رسالت :آیات الٰہی کی تبلیغ ، شرعی احکام کو پہنچانا اور لوگوں کی راہنمائی۔ ۲۔ قضاوت :اختلافات کی صورت میں فیصلہ کرنا اور دشمنی کو دور کرنا ۔

۳۔ ولایت : اسلامی معاشرے کی قیادت و حکومت اور اس کی تدبیر۔

ب)''جو آنحضرت کے بعد آئیں اور آپ کی حدیث و سنت کو بیان کریں '' سے مراد فقہاء ہیں نہ راوی اور محدثین، کیونکہ ایک راوی جو صرف حدیث کو نقل کرتا ہے، یہ تشخیص نہیں دے سکتا ہے کہ جو کچھ وہ نقل کررہا ہے، وہ آنحضرت کی حدیث و سنت ہے بھی یا نہیں ؟ وہ تو صرف سنے گئے الفاظ یا دیکھے گئے عمل کو ان الفاظ یا اعمال کے صدور کے سبب کو جانے، ان کے معارض، مخصص یا مقید کو سمجھے اور ایسے معارض کے ساتھ ان کے جمع کے طریقہ کو جانے بغیر بیان کردیتا ہے ۔ لیکن جو ان امور سے آگاہ ہو وہ ایک ایسا شخص ہوتا ہے جو اجتہاد و افتاء کے درجہ کو حاصل کرکے فقاہت کے بلند مقام پر فائز ہوتا ہے[1] ۔ان دو نکتوں کے تناظر

[1] صدوق ، من لا یحضرہ الفقیہ ، ج۴،ص۴۲۰(باب النوادر ، حدیث ۵۹۱۹) صدوق ، کتاب الامالی ، ص۱۰۹(مجلس ۳۴، حدیث ۴) صدوق ، عیون اخبار الرضا ، ج۲ ، ص۳۷(حدیث ۹۴) صدوق ، معانی الاخبار ، ج۲،ص۳۷۴(باب ۴۲۳)، الحر العاملی ، وسائل الشیعہ ،ج۱۸، ص۶۶،۶۵(کتاب القضاء ابواب صفات القاضی ، باب۸، احادیث ۵۰و۵۳)، مرحوم نوری ، مستدرک الوسائل (کتاب القضاء ، ابواب صفات القاضی ، باب ۸، احادیث ۵۲،۴۸،۱۱،۱۰) مجلسی ، بحار الانوار ، ج۲۰، ص۲۵(کتاب العلم ، باب ۸، حدیث ۸۳) ہندی ، کنز العمال ، ج۱۰، ص۲۲۹(کتاب العلم من قسم الاقوال ، باب ۳، حدیث ۲۹۲۰۹۔

میں اس حدیث کا ماحصل یہ ہوسکتا ہے کہ : فقہاء پیغمبرؐ کے جانشین ہیں چونکہ پیغمبرؐ مختلف مقامات و حیثیتوں کے مالک تھے اور یہاں پر جانشین کے لئے کوئی خاص حیثیت ذکر نہیں ہوئی ہے، لہٰذا فقہاء ان تمام حیثیتوں میں پیغمبرؐ کے جانشین ہیں جن کے پیغمبرؐ مالک تھے۔بعض لوگوں نے اس روایت اور اس قسم کی دوسری روایتوں، جن میں کلمۂ ''خلیفہ'' آیا ہے، کے استدلال میں مناقشہ و اختلاف کیا ہے[2]۔

خلیفہ کے دو معنی ہیں : ا۔لغوی اور اصلی معنی کہ قرآن مجید میں یہی مفہوم مورد نظر ہے جیسے ''انی جاعل فی الارض خلیفۃ''[3] (میں روئے زمین پر ایک جانشین قرار دے رہا ہوں) یا دوسری آیت میں : ''یا داؤد انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق''[4] (یا داؤد ! ہم نے تمہیں روئے زمین پر (اپنا) جانشین قرار دیا ۔پس لوگوں کے درمیان حق پر مبنی حکم کرو) پہلی آیت میں خلافت ایک تکوینی اور ناقابل وضع و تشریع امر ہے اور دوسری آیت میں اگرچہ ایک تشریعی امر ہے، لیکن صرف داوری اور قضاوت سے مربوط ہے ۔

٢۔سیاسی و تاریخی معنی، یہ مفہوم اسلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد وجود میں آیا ہے ۔ یہ مفہوم ،ایک دنیوی اور غیر الٰہی مفہوم ہے جو عوام کی طرف سے حق یا ناحق کسی شخص کو دیا جاتا رہاہے اور یہ امامت یا رسالت کے بلند مقام سے جو ایک الٰہی منصب ہے بالکل جدا ہے ۔اگر ''خلیفہ'' کے لغوی معنی پر، کہ جس سے وہی جانشین مراد ہے، غور کیا جائے تو صاف ظاہر ہوگا کہ تمام قرآنی، روایی اور حتیٰ تاریخی اطلاق میں یہی مفہوم مد نظر رہا ہے اور اگر کوئی تفاوت ہے تو صرف جانشینی کے موارد میں ہے ۔کبھی یہ خلافت و جانشینی امور تکوینی و عینی اور واقعی مقامات میں ہے اور کبھی تشریعی اور قانونی منصب کے امور میں ہوتی ہے ۔ حتیٰ تاریخ اسلام میں اگر '' اصطلاح خلیفہ '' رسول اللہ کی رحلت کے بعد بھی پیدا ہوئی تو یہی مفہوم مورد نظر تھا کہ شخص خلیفہ،

---

[1] اس مطلب کو اصطلاح میں ''اطلاق ناشی از حذف متعلق '' کہتے ہیں ۔ مزید تحقیق کے لئے ملاحظہ ہو امام خمینیؒ کی کتاب ''کتاب البیع'' ج٢،ص٤٦٨، سید کاظم حائری کی کتاب ''اساس الحکومۃ الاسلامیہ'' ص١٥٠ ، منتظری کی کتاب ''ولایت فقیہ'' ج١، ص٤٦٣۔
[2] مہدی حائری یزدی کی کتاب ''حکمت و حکومت '' ، ص١٨٧،١٨٦(خلاصہ)
[3] سورہ بقرہ٣٠۔
[4] سورۂ ص٢٦۔

معاشرے کی حکومت اور نظام کو چلانے میں آنحضرتؐ کا جانشین ہے ۔ اس لحاظ سے کلمۂ ''خلیفہ '' مختلف مفاہیم و معانی نہیں رکھتا، بلکہ تمام اطلاق میں ایک ہی معنی رکھتا ہے ،اگرچہ جانشینی کے موارد میں فرق پایا جاتا ہے مذکورہ روایت میں بھی ''خلیفہ '' جانشین کے مفہوم میں آیا ہے ۔ چونکہ اس میں جانشینی کے لئے کوئی خاص مورد ذکر نہیں ہوا ہے ،اس لئے اس میں اطلاق[1] پایا جاتا ہے اور اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے کہ فقہا تمام امور میں پیغمبرؐ اسلام کے جانشین ہیں ۔

۲۔جس توقیع[2] شریف کو مرحوم صدوق نے کتاب ''کمال الدین '' (اکمال الدین) میں اسحاق بن یعقوب سے نقل کیا ہے اس کے مطابق حضرت ولی عصر (عج) نے اسحاق بن یعقوب کے سوالات کے جواب میں اپنے دست مبارک سے تحریر فرمایا '':اما الحوادث الواقعۃ فارجعوا فیھا الی رواۃ حدیثنا ، فانھم حجتی علیکم و انا حجۃ اللّٰہ علیھم[3]'' (رونما ہونے والے حوادث و مسائل میں ہماری حدیثوں کے راویوں کی طرف رجوع کرو، کیونکہ وہ تم لوگوں پر میری حجت ہیں اور میں ان پر خدا کی حجت ہوں)اسی روایت کو مرحوم شیخ طوسی نے اپنی کتاب ''الغیبہ '' میں نقل کیا ہے ،اس فرق کے ساتھ کہ اس کے آخر میں ''انا حجۃ اللّٰہ علیھم ''کے بجائے ''انا حجۃ اللّٰہ علیکم ''(میں تم لوگوں پر خدا کی حجت ہوں[4]) آیا ہے ۔ مرحوم طبرسی نے اپنی کتاب ''الاحتجاج '' میں صرف ''انا حجۃ اللّٰہ '' (میں حجت خدا ہوں[5]) نقل کیا ہے ۔ البتہ نقل میں یہ فرق اس روایت کی دلالت پر کوئی اثر نہیں ڈالتا ۔اس کی وضاحت آئندہ آئے گی۔سند کے لحاظ سے یہ روایت ''اسحاق بن یعقوب ''تک تقریباً قطعی ہے ،کیونکہ اسے راویوں کے ایک گروہ نے ایک دوسرے گروہ سے اور اس گروہ نے مرحوم کلینیؒ سے اور کلینیؒ نے اسحاق بن یعقوب سے نقل کیا ہے ۔ ''اسحاق بن یعقوب '' کے بارے میں کتب رجال میں کوئی خاص توثیق[6] ذکر نہیں ہوئی ہے ۔ بعض لوگوں نے کوشش کی ہے کہ ان کا تعارف

---

[1] ''اطلاق '' یعنی کسی خاص مورد کی قید و اختصاص نہ ہونا۔

[2] ''توقیع'' ان روایتوں کو کہتے ہیں : جو امام زمانہ (عج) کی غیبت صغریٰ کے دوران ان کے نواب خاص کے ذریعہ امام کی تحریر کی شکل میں راویوں تک پہنچتی تھیں ۔

[3] صدوق ، کمال الدین (اکمال الدین)، ج۲،ص۴۸۳، باب ۴۵، التوقیعات ، التوقیع الرابع۔

[4] شیخ طوسی ، الغیبۃ ، ص۱۷۷۔

[5] شیخ حر عاملی ، وسائل الشیعہ ، ج۱۸، ص۱۰۱۔ کتاب القضاء ، ابواب صفات القاضی ، باب ۱۱، حدیث ۹۔

[6] راوی کے مورد اعتماد و وثوق ہونے کو علم رجال کی اصطلاح میں '' توثیق '' کہا جاتا ہے ۔

مرحوم کلینیؒ کے بھائی کی حیثیت سے کرائیں[1]۔ لیکن یہ کوشش کامیاب و فائدہ بخش نہیں ہے ۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ کہ غیبت صغریٰ کے زمانہ میں نامساعد اور خاص حالات اس کا سبب بنے کہ امام زمانہؑ لوگوں کی نظروں سے اوجھل رہیں اور صرف اپنے نواب خاص کے ذریعہ لوگوں سے رابطہ قائم رکھیں ۔ توقیعات جو امام کی حیات، امامت اور حکومت کی ایک باقاعدہ سند تھی صرف خاص اور قابل اعتماد افراد کے لئے ہی صادر ہوتی تھیں پس حضرت (عج) کی طرف سے اس زمانے میں کسی کو خط لکھنا، اس شخص کے باوثوق ہونے کی دلیل ہے[2]۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ کیسے معلوم ہوا کہ اسحاق بن یعقوب نے کوئی توقیع حاصل کی ہے، شاید انہوں نے اس سلسلے میں جھوٹ بولا ہو۔ تو ہم جواب میں کہیں گے : کلینیؒ نے جو یہ توقیع ان سے نقل کیا ہے، وہ گزشتہ باتوں کے پیش نظر ضرور اسے مورد اعتماد جانتے تھے ورنہ ہرگز ایسا قدم نہ اٹھاتے ۔ اس توصیف کی بناپر اس سند کے سلسلے میں کسی قسم کا شک و شبہہ باقی نہیں رہتا ہے[3]۔ اس روایت سے استدلال کا بہترین طریقہ کہ بعض گزشتہ فقہا کے بیانات میں بھی ہم اس کا مشاہدہ کرتے یہ ہے کہ : حضرت علیہ السلام نے ان دو جملوں : ''فانھم حجتی علیکم'' و ''انا حجۃ اللہ'' کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ آپؑ کی حدیث کے راویوں (کہ وہی فقہا ہیں اور گزشتہ روایت میں ان کی تطبیق کی علت کو بھی ہم بیان کر چکے ہیں) کی حجیت امام کی اپنی حجیت کے مانند ہے، یعنی فقہا لوگوں میں امام زمانہ (عج) کے نائب و جانشین ہیں ۔ اب اگر اس توقیع کے صادر ہونے کے زمانیعنی غیبت صغریٰ کو ہم مدنظر رکھیں اور اس امر پر غور کریں کہ آپؑ اس دوران شیعوں کو غیبت کبریٰ کے لئے آمادہ کر رہے تھے اور حقیقت میں اپنی آخری فرمائشیں اور احکام صادر فرما رہے تھے، تو ہمیں واضح طور پر معلوم ہوجائے گا کہ یہ روایت زمانہ غیبت کے لئے ہے اور جیسا کہ بہت سے گزشتہ فقہا نے اشارہ کیا ہے کہ یہ روایت شیعہ فقہا کو تمام امور، من جملہ اسلامی معاشرے کی حکومت میں امام زمانہ علیہ السلام کا جانشین قرار دیتی ہے

---

[1] التستری ، قاموس الرجال ، ج۱، ص۷۸۶۔
[2] مؤلف نے اس مطلب کو توثیق کے ایک طریقہ کے طور پر اپنی کتاب تحریر المقال فی کلیات علم الرجال میں ذکر کیا ہے ؛تحریر المقال ، ص۱۱۱،۱۰۹۔
[3] سید کاظم حائری " ولایت الامر فی عصر الغیبۃ " ؛ ص۱۲۲، ۱۲۵۔

بعض افراد نے اس حدیث کے استدلال پر بھی مناقشہ و اختلاف کیا ہے اور اس حدیث سے تمسک کو (کہ ہم نے بہت سے فقہی نصوص میں اس کا مشاہدہ کیا ہے اور وہ لوگ اس سے بے خبر ہیں اور صرف نراقی کے نظریات سے باخبر ہیں) حجت کے معنی میں عدم تحقیق اور لغت شناسی میں اجتہاد کے فقدان کا نتیجہ سمجھا ہے ۔ اس کے بعد اصطلاح ''حجت'' کے استعمال کو منطق، فلسفہ اور اصول فقہ میں تلاش کرنے کے چکر میں ایسے الجھ گئے ہیں کہ اس سے نجات پانا ناقابل تصور نظر آتا ہے[1]۔

اس روایت میں ''حجت'' سے مراد دیگر تمام موارد کی طرح ایسی چیز ہے جس سے احتجاج (''احتجاج'' یعنی استدلال پیش کرنا) و استدلال کیا جاسکتا ہے ۔ امام علیہ السلام حجت خدا ہیں ۔ اب اگر وہ کچھ فرمائیں اور لوگ اس پر عمل نہ کریں تو خدائے تعالیٰ امام کے ارشاد کے ذریعہ اس کی مخالفت کرنے والوں پر احتجاج کرے گا اور وہ لوگ اس مخالفت کے مقابلہ میں کوئی عذر و بہانہ پیش نہیں کر سکتے ہیں ۔ اسی طرح اگر وہ امامؑ کی فرمائش پر عمل کریں اور اگر کوئی سوال کرے کہ ایسا کیوں کیا ہے ؟ تو یہی جواب کافی ہے کہ آپؑ کے حکم کے مطابق کیا ہے ۔ اس اعتبار سے اگر فقیہ امامؑ کی طرف سے حجت ہے، یعنی اگر فقیہ کوئی حکم صادر کرے خواہ از باب فتویٰ و استنباط حکم، خواہ از باب ولایت و انشائے حکم اور لوگ اس کی مخالفت کریں، تو امام علیہ السلام مخالفین کے خلاف اسی فقیہ کے حکم سے احتجاج کریں گے ۔ اسی طرح اس کے حکم کی اطاعت کرنے والے اپنے عمل کی توجیہ میں استدلال کر سکتے ہیں ۔ بہر صورت، جیسا کہ گزشتہ فقہاء کے بیانات میں بارہا مشاہدہ ہوا، ''ولایت فقیہ'' پر اس روایت کی دلالت اور امام معصوم علیہ السلام کی طرف سے اس کی نیابت میں کسی قسم کا شک و شبہہ باقی نہیں ہے ۔

عوام اور ولایت فقیہ

اگرچہ بعض افراد نے اسلامی حکومت کے مسئلہ میں علمائے اسلام کے مختلف نظریات کو پیش کرکے یہ تصور پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ ''ولایت فقیہ کا نظریہ'' اس باب میں موجود چند نظریات میں سے ایک ہے اور یہ نظریہ بھی دو چھوٹے حصوں میں تقسیم ہوتا

[1] مہدی حائری یزدی ''حکمت و حکومت'' ؛ ص۲۱۴،۲۰۷۔

ہے : ''نظریہ انتصاب''اور ''نظریہ انتخاب''، لیکن جو کچھ اب تک سابق مشہور فقہاء کے بیانات میں نقل ہوا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان نظریات میں تنہا قابل قبول نظریہ ''نظریہ ولی و حاکم کے عنوان سے فقیہ کے انتصاب کا نظریہ'' تھا اور ہے ۔ اور اگر اس سلسلے میں کچھ دوسرے نظریات بیان ہوئے تو وہ شیعہ تفکر کی تاریخ کے اخیر کی چند دہائیوں سے مربوط ہیں اور اکثر ایسے افراد کی طرف سے پیدا کئے گئے ہیں جو میدان فقاہت کے نامور فقہاء شمار نہیں ہوتے [1]۔جو دلائل بیان کئے جا چکے ہیں، وہ سب ولی کی حیثیت سے فقیہ کے انتصاب کی حکایت کرتے ہیں اور ضوابط اجتہاد سے آگاہ کسی بھی فقیہ کو اس پر کوئی شک و شبہہ نہیں ہے ۔ البتہ بعض افراد ایسے امر کے متحقق ہونے کو کہ جو کوئی مقام فقاہت پر فائز ہوا ، ولایت کا مالک ہوگا ، ناممکن جانتے ہیں اور ان روایات کو جو اس سلسلے میں ''ولایت بالفعل'' پر دلالت کرتی ہیں اور خود یہ لوگ اس نکتہ کا اعتراف کرتے ہیں ، ''ولایت شانی'' پر حمل کرتے ہیں ۔ یعنی ان لوگوں نے حقیقت میں یہ مان لیا ہے کہ روایات کا اصلی و اول ظہور ''نظریہ انتصاب'' کو ثابت کرتا ہے، لیکن چونکہ ایسی چیز عقل کی نظر میں محال ہے ، اس لئے ان روایات کو ان کے ظاہر کے خلاف صلاحیت و شانیت پر حمل کرکے کہنا چاہئے کہ شارع مقدس نے ان روایات میں اس نکتہ کو بیان کیا ہے کہ فقہاء اسلامی معاشرے پر حکومت کی صلاحیت رکھتے ہیں ۔ لیکن یہ مسئلہ کہ فقہاء میں سے کون حکومت کی باگ ڈور سنبھالے،ان روایات میں بیان نہیں ہوا ہے اور اس کا انتخاب لوگوں پر چھوڑ دیا گیا ہے [2]۔اس سوال کے جواب میں کہ کیوں فقہا کا حاکم کی حیثیت سے انتصاب محال ہے ؟ کہا گیاہے کہ اگر ایک زمانے میں چند واجد شرائط[3] فقہاء پائے جائیں تو نظریۂ انتصاب کے لئے پانچ احتمال ممکن ہیں: ۱۔ان میں سے ہر ایک الگ الگ امام معصومؑ کی طرف سے حاکم کی حیثیت سے نصب ہوا ہو اور اس سلسلہ میں مستقل طور پر عمل کرے ۔

۲۔ سب کے سب حکومت کے لئے منصوب ہوئے ہوں لیکن ان میں سے صرف ایک شخص ولایت پر عمل کرسکتا ہو۔

---

[1] البتہ فقہائے متاخرین میں سے بعض نے " لوگوں کی طرف سے فقیہ کا بعنوان ولی انتخاب '' یا ''حکومتی امور پر فقیہ کی نگرانی '' یا فقیہ کی طرف سے نصب کے ذریعہ غیر فقیہ کی ولایت جیسے نظریات پیش کئے ہیں ۔

[2] منتظری :" ولایت فقیہ'' ، ج۱، ص۴۰۹،۴۰۸۔

[3] اس سے مراد وہ فقیہ ہے جو ولایت کے شرائط رکھتا ہو۔

۳۔ان میں سے صرف ایک شخص حکومت کے لئے مقرر کیا گیا ہو۔

۴۔سب کو بعنوان ولی مقرر کیا گیا ہو، لیکن ہر ایک کا ولایت پر عمل دوسروں کی موافقت پر مشروط ہو۔

۵۔تمام فقہا حاکم کی حیثیت سے اس طرح منصوب ہوئے ہوں کہ سب کے سب ایک رہبر و حاکم سمجھے جائیں ۔ اس احتمال کا نتیجہ اس سے پہلے والے احتمال جیسا ہے اور عملاً ایک ہی چیز کی طرف بازگشت ہوگی۔اس کے بعد یہ کہا گیا کہ یہ تمام احتمالات باطل ہیں پہلا احتمال معاشرے میں ہرج مرج کا سبب ہوگا، کیونکہ ممکن ہے ہر فقیہ ایک مسئلے میں دوسروں کے برخلاف نظریہ رکھتا ہو اور اس صورت میں معاشرے کا نظام درہم برہم ہوسکتا ہے اور اس طرح حکومت کی تشکیل کا ہدف و معاشرہ میں نظم برقرار کرنا اور معاشرے کے مختلف اجزاء میں یکجہتی بخشنا ہے حاصل نہیں ہوگا اور یہ عمل خدائے حکیم کی حکمت کے موافق و سازگار نہیں ہے ۔ دوسرے احتمال میں، ولایت کے استعمال کے لئے کسی کو معین کرنے کا کوئی راستہ موجود نہیں ہے اور دوسری طرف اس فقیہ کے علاوہ دوسرے تمام فقہاء کی ولایت ، لغو اور بے فائدہ ہوگی اور اس کا جعل خدائے حکیم کی طرفسے قبیح و نامناسب ہوگا ۔ اس بیان سے تیسرے احتمال کا بطلان بھی عیاں ہوجاتا ہے ۔چوتھا اور پانچواں احتمال بھی سیرت و روش عقلا و مومنین کی مخالفت کی بناء پر باطل ہے ۔مزید یہ کہ ایسے احتمال کو کسی نے قبول نہیں کیا ہے[1]۔اس اشکال کے گوناگون جواب دئے گئے ہیں ۔ ان میں سے کچھ حسب ذیل ہیں: ۱۔تمام فقہاء حکومت کے لئے معین ہوئے ہیں ۔ اس لحاظ سے اس منصب کو سنبھالنا ان تمام فقہاء پر ''واجب کفائی ''[2]ہوگا ۔اس معنی میں کہ اگر ان میں سے کوئی ایک اس کام میں پہل کرے تو دوسروں سے یہ فریضہ ساقط ہوجائے گا[3]۔

---

[1] منتظری ، ولایت فقیہ ، ج۱، ص۴۰۵،۴۰۹۔

[2] وہ عمل جو لوگوں کی ایک جماعت پر واجب ہو اور اگر اس میں بعض افراد اس پر عمل کریں تو بقیہ لوگوں سے ساقط ہوتا ہے اسے ''واجب کفائی '' کہتے ہیں ۔

[3] جوادی آملی ، ولایت فقیہ ''رہبری در اسلام'' ص۱۸۶۔

۲۔ ولایت کا مسئلہ، نماز جمعہ جیسا مسئلہ نہیں ہے کہ جو عادل چاہے امامت کی ذمہ داری سنبھال لے، بلکہ ولایت مرحلۂ اول میں ایسے شخص کا فریضہ ہے جو اعلم، اتقیٰ، اشجع اور دوسروں کی نسبت زیادہ مدبر ہو[1]۔ البتہ جواب اول چونکہ احکام تکلیفی سے تعلق رکھتا ہے، نہ کہ احکام وضعی جیسے ولایت سے [2] لہذا اشکال کو حل نہیں کرسکتا ہے ۔ کیونکہ واجب کفائی کسی کے پہل کرنے سے قبل سب پر واجب ہے ۔ اس طرح وہی پانچوں احتمال اس سلسلے میں بھی تکرار ہوتے ہیں اور اشکال باقی رہ جاتا ہے ۔!!

دوسرا جواب، اس سلسلے میں دلیل کے فقدان کے علاوہ ، مذکورہ صورتوں میں دو افراد کے مساوی ہونے کے فرض پر ، مشکل سے دوچار ہوتا ہے اور اس قسم کا مساوی ہونا اگرچہ بعض افراد کے گمان کے تحت عالم واقع میں نادر ہے، لیکن خود ان اشخاص یا ان کے طرفداروں کی نظر میں اس کے وقوع کا امکان بہت زیادہ پایا جاتا ہے [3]۔ دوسری جانب، یہ جواب ایک طرح سے اعتراض کو قبول کر لینے اور صرف فقیہ اعلم، اتقی و اشجع کے اختصاص کو قبول کرنے کے مترادف ہے نہ کہ تمام فقہاء کو ۔ اس کے باوجود ، مذکورہ مشکل قابل حل ہے، کیونکہ تمام فقہاء مانتے ہیں اور ولایت فقیہ کے دلائل کے اطلاق کا بھی یہی تقاضا ہے کہ اگر رہبر و ولی نے کوئی حکم جاری کیا ، تو تمام لوگوں، حتیٰ سائر فقہا جو صاحب ولایت ہوں ان پر بھی اس کی اطاعت واجب ہے ۔ اسی طرح اگر کوئی فقیہ امور ولائی کے ایک حصہ کا ذمہ دار ہوا تو اس میں اور لوگوں ، حتیٰ صاحب ولایت فقہا کی مداخلت بھی جائز نہیں ہے ۔ اس توصیف کے پیش نظر ، ہم احتمالات پنج گانہ میں سے پہلے احتمال کو قبول کرتے ہوئے یعنی تمام واجد شرائط فقہاء مقام ولایت کے حامل ہیں ہرج و مرج پیدا ہونے والی مشکل کو انہی دو نکتوں ا۔ رہبر و ولی کے حکم کی اطاعت تمام لوگوں حتیٰ سائر فقہاء پر لازم ہے ، ۲۔ ایک فقیہ کے دائرہ اختیار میں دوسروں حتیٰ فقہاء کی عدم مداخلت کے ذریعہ منتفی جانتے ہیں ۔ پس فقیہ کی ولایت پر انتصاب کا نظریہ جو اکثر نامور اور عظیم شیعہ فقہاء من جملہ حضرت امام خمینیؒ کا بھی نظریہ ہے اور ولایت فقیہ کے دلائل کے ظاہر سے

---

[1] جوادی آملی ، ولایت فقیہ "رہبری در اسلام" ص۱۸۷۔

[2] "حکم تکلیفی " شریعت میں وہ حکم ہے جس کا براہ راست مکلفین کے اختیاری عمل سے رابطہ ہے ۔ احکام تکلیفی پانچ قسموں میں محدود ہیں : ۱۔وجوب ، ۲۔حرمت ، ۳۔استحباب ،۴۔کراہت،۵۔اباحہ ۔ "حکم وضعی" وہ حکم شرعی ہے جو براہ راست مکلفین کے اختیاری عمل سے مربوط نہیں ہے لیکن ایک غیر مستقیم طور سے اس سے رابطہ رکھتا ہے ۔ احکام وضعی محدود نہیں ہیں ۔ نجاست ، طہارت ، جزئیت ، شرطیت ، قیمومیت اور ولایت جیسے احکام اس زمرے میں آتے ہیں ۔

[3] یعنی ان میں سے ہر ایک یا اس کے طرفدار اس کو اعلم ، اتقی اور اشجع جانتے ہیں ۔

بھی موافق ہے عالم ثبوت یا اثبات میں کسی مشکل سے دوچار نہیں ہے ۔اس کے باوجود ،اگر ہم چاہیں کہ معاشرے کے لئے ایک ایسا قانون وضع کریں جو کسی خاص زمان و مکان سے اختصاص نہ رکھتا ہو تو اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ عوام کے انتخاب کو قبول کریں[۱]۔اس مطلب کی وضاحت یوں ہے کہ ہر چند تمام واجب شرائط فقہاء کا بعنوان ولی منصوب ہونا ،عالم واقع میں یا دلائل کے مفاد میں کسی قسم کی مشکل پیدا نہیں کرتا اور انفرادی فرائض کی انجام دہی کے دائرے میں ہر ایک کسی ایسے فقیہ کی طرف رجوع کرسکتا ہے جسے وہ واجد شرائط جانتا ہوتا کہ ولائی امور میں اس سے مدد حاصل کرے[۲]لیکن جب ہم اس امر پر ایک سماجی فریضہ اور ایک معاشرے میں نظم و انتظام برقرار کرنے کی حیثیت سے نظر ڈالیں اور اس صورت کے لئے حتیٰ نظریہ انتصاب کی بنیاد پر جو کہ ایک صحیح نظریہ ہے قانون وضع کرنا چاہیں تو اس کے سوا کوئی چارہ نظر نہیں آتا کہ انتخاب کے طریقے کو اپنائیں ۔البتہ یہاں پر انتخاب ''واجد شرائط فقیہ کے تعین'' کے لئے عمل میں آئے گا نہ کہ ''واجد شرائط فقہاء میں سے تعیین ولی'' کے لئے کہ جو انتخاب کے نظریہ میں پایا جاتا ہے ۔ یعنی لوگ ایک واجد شرائط فقیہ کو پا لیتے ہیں اور اسے انتخاب کر لیتے ہیں، نہ یہ کہ مختلف شرائط کے حامل فقہاء میں سے کسی ایک کو اپنے انتخاب کے ذریعہ ولی معین کریں ۔

ولی فقیہ کا انتخاب شرائط رہبری کے حامل فقیہ کے انتخاب کے لئے دوراہیں ہیں: ا۔ مستقیم انتخاب:اس طریقے کے مطابق جو فقہاء اپنے آپ کو شرائط کے حامل جانتے ہیں یا دوسرے لوگ ان کو ان خصوصیات کے حامل جانتے ہیں، وہ انتخاب کے لئے امیدوار کے طور پر اپنے نام درج کریں ۔ اس کے بعد ماہرین کا ایک گروہ جانچ پڑتال کے بعد امیدواروں میں موجود رہبری کے لئے لازم شرائط کی تائید کریں اور اس کے بعد عوام ان میں سے ایک کا انتخاب کرے ۔

---

[۱] اسی لئے قانون اساسی کے ماہر اراکین نے ''نظریہ انتصاب'' کو قانون اساسی میں قبول کرتے ہوئے لوگوں کے انتخاب کے نظریہ کو بھی قبول کیا ہے ۔ لیکن انہوں نے غیر مستقیم انتخاب کے طریقہ کو جو روح نظریہ انتصاب سے موافق تر ہے براہ راست انتخاب پر ترجیح دی ہے ۔

[۲] وہی طریقہ جو مراجع عظام کے سلسلے میں گزشتہ زمانے سے اب تک موجود ہے ۔

۲۔ غیر مستقیم انتخاب: اس طریقے کے مطابق لوگ ماہرین کے ایک گروہ کو انتخاب کرتے ہیں تاکہ وہ ان کی طرف سے بعنوان وکیل ایک ایسے شخص کا انتخاب کریں جو رہبری کے شرائط کا حامل ہو۔ ان دونوں صورتوں میں ماہروں کے ایک گروہ کا وجود جو شرائط رہبری کے تحقق کی تائید کریں ضروری نظر آتا ہے، کیونکہ فقاہت ایک تخصص ہے اور صرف ماہرین ایک شخص میں موجود مطلوبہ امور و شرائط کی تائید کر سکتے ہیں ۔ مثال کے طور پر اگر کوئی دعویٰ کرے کہ وہ طبیب ہے تو اس کے دعویٰ کے صحیح یا غلط ہونے کی تشخیص اطباء ہی کر سکتے ہیں ۔

مذکورہ دو صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے طریقہ میں ماہرین اور اہل خبرہ امیدواروں میں رہبری کے لئے شرائط لازم کی موجودگی کی تائید کرتے ہیں اور بیشک اس مقام پر کم از کم شرائط کو ملحوظ نظر رکھا جائے گا جبکہ دوسرے طریقے میں وہ ایک ایسے شخص کا انتخاب کرتے ہیں جو شرائط کے لحاظ سے بلند ترین مقام پر فائز ہو ۔ اس لحاظ سے غیر مستقیم انتخاب کا طریقہ یعنی لوگوں کی طرف سے اہل خبرہ کا انتخاب اور اہل خبرہ کے ذریعہ واجب شرائط فقیہ کا انتخاب مستقیم انتخاب، یعنی عوام کے ذریعہ واجد شرائط فقیہ کے انتخاب پر ترجیح رکھتا ہے ۔ لہٰذا یہی مطلب جمہوری اسلامی ایران کے آئین میں مورد توجہ قرار پایا ہے اور نظریۂ انتصاب کو قبول کرنے کے ساتھ ساتھ آئین کے خبرگان کے مذاکرات کی تفصیلات اور ان کے دفعات میں یہ امر واضح ہے [۱]۔ کہ تعین رہبری کے لئے غیر مستقیم انتخاب کے طریقہ کو قبول کیا جائے ۔ اس توصیف کے مطابق، حتی نظریہ انتصاب کی بنیاد پر بھی عوام رہبر کی تعیین میں کلیدی رول ادا کرتے ہیں، اگرچہ فقیہ کی حکومت کی شرعی حیثیت شارع مقدس و معصوم اماموںؑ کی طرف سے ہے، نہ لوگوں کے انتخاب پر لیکن عوام کا رول صرف نظام کے لئے کارآمد ہونے اور رہبر کے منصوبوں کو عملی جامہ پہنانے تک ہی محدود نہیں

[۱] بعض لوگوں نے ایران کے قانون اساسی میں انتخابات کے وجود کو " نظریہ انتخاب'' کو قبول کرنے کی دلیل جانا ہے کہ اس بیان سے ان کے دعویٰ کا باطل ہونا واضح ہوتا ہے ۔

ہے بلکہ یہ عوام ہی ہیں جو ''واجد شرائط فقہ ''کو مستقیم یا غیر مستقیم طور سے انتخاب کرکے معاشرے کے لئے ولی امر کے مصداق اور معاشرہ کے حاکم کا تعین کرتے ہیں اور اس کے لئے اس فریضہ کو انجام دینے کے امکانات فراہم کرتے ہیں ۔

رہبر کا انتخاب اور ''شبہۂ دور''

جیسا کہ بیان ہوا ، غیر مستقیم انتخاب کے طریقے میں لوگ اہل خبرہ (ماہرین) کو اپنے وکیل و نائب کے عنوان سے منتخب کرتے ہیں اور وہ واجد شرائط فقہاء میں سے کسی ایک کو رہبر کے عنوان سے معین کرتے ہیں ۔ جمہوری اسلامی ایران کے آئین کے دفعہ نمبر ۱۰۸میں ، خبرگان رہبری کے شرائط اور ان کے انتخاب کے طریقہ کار کے بارے میں قانون کا تعین ، پہلی شورائے نگہبان (نگراں کمیٹی) کے فقہاء اور اس کے بعد جو مجلس خبرگان کو سونپا گیا ہے ۔

دوسری طرف ، قانون اساسی کی دفعہ نمبر ۹۹ کے مطابق ، مجلس خبرگان ، صدر جمہوریہ اور پارلیمنٹ کے انتخابات اور ریفرنڈم پر نگرانی کی ذمہ داری بھی شورائے نگہبان پر ہے ۔ یہ نگرانی اسی صورت میں عمل میں آسکتی ہے جب مذکورہ انتخابات کے امیدواروں میں قانون کے معین کردہ شرائط موجود ہوں اور انتخابات کو انجام دینے کا طریقہ کار مورد تائید قرار پائے ۔ اس قسم کی نگرانی کو ''نظارت استصوابی'' کہتے ہیں ۔ اس کے مقابلہ میں ایک اور نگرانی ہے ، جس میں ناظر صرف امور کے بارے میں مطلع رہتا ہے اور رد یا باطل کرنے کا کوئی حق و اختیار نہیں رکھتا ہے ، اس قسم کی نگرانی کو ''نظارت استطلاعی''کہا جاتا ہے ۔نگرانی کے مفہوم کا ''نظارت استصوابی'' کے ساتھ متناسب ہونے کے علاوہ ، قانون اساسی کی دفعہ نمبر ۹۸ کے مطابق شورائے نگہبان کہ جو اس قانون کی تفسیر کرنے کی ذمہ دار ہے ، نے یہی تفسیر دفعہ نمبر ۹۹ کے لئے منظور کی ہے ۔اس توصیف کے پیش نظر ، اسلامی جمہوریہ ایران کے موجودہ حالات میں مجلس خبرگان کے امیدواروں کی صلاحیت کی تائید شورائے نگہبان کے ذریعہ ہوتی ہے ۔ اب یہ شبہہ بیان کیا

---

[۱] بعض لوگوں نے بعض فلسفی و سیاسی مکاتب فکر جیسے " نظریہ وظیفہ توماس ہابر '' کو نمونہ قرار دے کر نظریہ انتصاب کی توجیہ کرنے اور عوام کے رول کو کارآمد ثابت کرنے کی کوشش کی ہے ۔ اس قسم کے نظریات مباحث اسلامی کے جوہر از جملہ ''ولایت فقیہ '' سے کسی قسم کی موافقت نہیں رکھتے ہیں ۔

جاتا ہے کہ ''رہبر شورائے نگہبان کے اراکین کو معین کرتے ہیں اور شورائے نگہبان کے اراکین مجلس خبرگان کے امیدواروں کی صلاحیت کی تائید کرتے ہیں اور مجلس خبرگان کے اراکین رہبر کو معین کرتے ہیں ، پس یہ ایک دور محال ہے ''۔اس شبہہ کا جواب دینے سے پہلے اس نکتہ کی طرف توجہ ضروری ہے کہ ''دور'' ایک فلسفی اصطلاح ہے اور اسی صورت میں قابل تصور ہے کہ ''الف'' معلول ''ب'' اور ''ب'' معلول ''ج'' اور ''ج'' معلول ''الف'' ہو۔ اس صورت میں ''الف'' کا تحقق خود ''الف'' پر مشروط ہوگا اور یہ چیز محال ہے ۔ اس وصف کے پیش نظر ''دور'' کسی بھی صورت میں خارجی وجود نہیں رکھتا اور اگر یہاں پر واقعاً دور کا وجود ہو تو ایسی چیز دنیا میں وجود ہی نہیں پاسکتی ۔

اور جو چیز اس شبہہ کے جواب کو واضح اور اس میں موجود مغالطہ کو عیاں کرتی ہے وہ اس تفاوت پر غور کرنا ہے جو اس مورد میں موجود عناصر کے روابط کے درمیان پایا جاتا ہے کیونکہ رہبر ، شورائے نگہبان کے اراکین کو معین نہیں کرتا ،بلکہ قانون اساسی کی دفعہ نمبر ۹۱ کے مطابق اس شوریٰ کے بارہ اراکین میں سے چھ فقہاء رہبر کے ذریعہ انتخاب ہوتے ہیں اور چھ قانون دانوں کے نام عدلیہ کے سربراہ کے ذریعہ پارلیمنٹ (مجلس شورای اسلامی) میں دئے جاتے ہیں اور وہ پارلیمنٹ کے اراکین کی رائے سے انتخاب ہوتے ہیں ۔ پس شورائے نگہبان کے تمام اراکین براہ راست رہبر کے ذریعہ منصوب نہیں ہوتے ۔

دوسری طرف شورائے نگہبان کے اراکین، مجلس خبرگان کے اراکین کو معین نہیں کرتے ،بلکہ صرف قانون میں معین شدہ شرائط کے تحت خبرگان کے امیدواروں کی تائید کرتے ہیں اور مجلس خبرگان کے اراکین عوام کے براہ راست رائے دہی کے ذریعہ انتخاب ہوتے ہیں ۔پس مجلس خبرگان کے اراکین رہبر کو انتخاب تو کرتے ہیں لیکن وہ خود شورائے نگہبان کے اراکین کے ذریعہ انتخاب نہیں ہوتے اور دوسری جانب شورائے نگہبان کے تمام اعضاء بھی رہبر کے ذریعہ معین نہیں ہوتے ہیں ۔ دوسرے لفظوں میں ان عناصر یعنی : رہبر ، شورائے نگہبان اور مجلس خبرگان میں موجود نسبت ایک جیسی نہیں ہے کہ فلسفی یا قانونی لحاظ سے ان کی صحت کے سلسلے میں کوئی شبہہ پیدا ہو۔

ولایت فقیہ یا وکالت فقیہ

گزشتہ بیان کے پیش نظر یہ بات واضح ہوگئی کہ ولایت فقیہ کے دلائل کی روشنی میں فقیہ حامل ولایت اور اسلامی معاشرے کا حاکم ہوتا ہے اور شارع مقدس نے اسے اس منصب پر فائز کیا ہے، اگرچہ سماجی قانون کے ڈھانچے میں عوام ہی واجد شرائط فقیہ کا انتخاب کرتے ہیں ۔ نظریۂ انتخاب کے حامی بھی معتقد ہیں : ''اسلام کے شارع مقدس نے لوگوں کو یہ حق بخشا ہے کہ واجد شرائط فقہاء میں سے کسی ایک کو رہبر کے لئے منتخب کریں '' ۔ اس لحاظ سے وہ بھی اصل حکومت اسلامی کو قبول کرنے کے علاوہ، منتخبہ فقیہ کو ولی امر اور حاکم سمجھتے ہیں اور اسے معاشرے کے امور کو چلانے کے سلسلے میں صرف لوگوں کا وکیل نہیں جانتے[1] ۔

ان نظریات کے مقابلے میں جو تقریباً متفقہ طور پر علمائے شیعہ کے نظریات ہیں بعض افراد نے دعویٰ کیا ہے کہ چونکہ سیاست و ملک کا نظام چلانا ایک جزئی، متغیر و تجربی امر ہے لہذا وہ اللہ کے غیر متغیر احکام کی ردیف میں نہیں آتا اور کلی طور پر فرائض اور اللہ کے تمام احکام کے دائرے سے خارج ہے[2] ۔ اسی عقیدہ کہ بنا پر اسلامی حکومت کو کلی طور سے کالعدم اعلان کردیا گیا اور حتی دین میں معصومین کی حاکمیت سے بھی انکار کردیا گیا[3] ۔اور حاکمیت کی ایک نئی تصویر پیش کی گئی ہے کہ اس کو پیش کرنے والے کے گمان کے مطابق سیاسی تفکر کی تاریخ میں یہ ایک نیا نظریہ ہے ۔ ہم دین اور سیاست میں جدائی کے فرضیے اور معصوم کے بارے میں معاشرے کی زعامت و حکومت سے انکار کہ دونوں امر جو ہر دینداری کے مخالف ہیں اور اس کے علاوہ دوسرا مورد شیعوں کے مسلم اصول کے بھی منافی ہیے قطع نظر اس نظریہ کے پیش کرنے والوں کے سیاسی تفکر پر بحث کریں گے اور اس کے قوت و ضعف کو قانونی اور سیاسی معیاروں پر پرکھیں گے ۔اگر ہم اس نظریہ کو جسے نظریہ ''مالکیت مشاع''یعنی مشترکہ مالکیت کے نام سے یاد کیا گیا ہے اور اسے جدید سیاسی فلسفہ کی بنیاد کے عنوان سے پیش کیا گیا ہے چند سطروں میں خلاصہ کرنا چاہیں تو یوں کہیں گے کہ: انسان چونکہ ایک جاندار، متحرک اور با ارادہ جسم ہے لہذا ہر وہ کام جو اس کے ذریعہ وجود میں آتا ہے ایک طبیعی و فطری ظہور محبوب

---

[1] منتظری : ولایت فقیہ ، ج۱، ص۵۳۲،۵۳۱۔
[2] مہدی حائری یزدی :''حکمت و حکومت'' ،ص۶۵،۶۴۔
[3] مہدی حائری یزدی: ''حکمت و حکومت'' ،ص۱۷۲،۱۷۱۔

ہوتا ہے ۔ اس انسان نے اپنی زندہ و متحرک طبیعت و فطرت کے حکم سے ایک ایسے مکان کا انتخاب کیا ہے جس میں وہ آزادانہ زندگی بسر کر سکے اور اسی طبیعی انتخاب کی وجہ سے مالکیتِ خصوصی کے نام سے ایک اختصاصی قہری رابطہ اس کے اور اس مکان کے درمیان وجود میںآیا ہے ۔

یہ خصوصی مالکیت، خصوصی مکان میں زندگی کے تقاضے کے مطابق ایک انحصاری مالکیت ہےاور زندگی کے تقاضے کے تحت اس سے وسیع تر فضا میں مشترک خصوصی جگہ مالکیت خصوصی مشاع ہوگی۔ یہ دو قسم کی مالکیت ،یعنی خصوصی انحصاری مالکیت اور خصوصی مشاع مالکیت دونوں طبیعی ہیں، کیونکہ یہ تقاضائے طبیعت کی بناپر وجود میں آئی ہیں اور خصوصی بھی ہیں، کیونکہ ہر کوئی مستقل صورت میں اس قسم کے مکانی اختصاصی کا مالک ہے ۔ جن لوگوں نے اسی فطری حیات کی ضرورت کے پیش نظر ایک دوسرے کی ہمسائیگی میں رہنے کا انتخاب کیا ہے ،انہیں دو قسم کی خصوصی مالکیت (انحصاری و مشاع) کے مالک ہیں اور چونکہ تمام ہمسایہ افراد نے ایک نسبت مساوی کے تحت محدود فضا یعنی (گھر) اور وسیع فضا یعنی (مشترکہ ماحول) کو استعمال میں لینے کے لئے سبقت کی ہے لہٰذا فردی و مستقل صورت میں شخصی انحصاری مالکیت کا حق گھر میں، شخصی مشاع مالکیت کا حق مشترکہ ماحول میں پیدا کر لیتے ہیں ۔یہ افراد جو اپنی سر زمین کے مالک مشاع ہیں، عقل عملی کی ہدایت و راہنمائی کی روشنی میں کسی شخص یا گروہ کو وکالت و اجرت دیتے ہیں کہ وہ اپنی پوری ہمت، وسائل اور وقت کو بروئے کار لاتے ہوئے اس سرزمین میں ان کی بہتر اور مسالمیت آمیز باہمی زندگی کے لئے بہترین امکانات پیدا کریں اور اگر اس انتخاب میں مشاع و مشترک مالکوں کے درمیان میں اتفاق نہ ہوا تو دوسرا تنہا راستہ یہ ہے کہ اکثریت کی اقلیت پر حاکمیت کا سہارا لیا جائے گا۔ یہ ان ہی وارثوں کے مانند ہے جنہوں نے ایک مِلک اپنے مورث سے مالکیت شخصی و مشاع کی صورت میں وراثت کے طور پر حاصل کی ہے لیکن تقسیم کے ذریعہ اپنا اپنا حصہ ابھی مشخص نہیں کیا ہے ۔ اس صورت میں شخصی و مشترک (مشاع) مالکیت میں ہر ایک کے پاس اپنے اموال میں مالکیت ثابت کرنے کا تنہا راستہ یہ ہے کہ کسی وکیل یا قاضی کو حاکمیت حاکم یا حکم کے طور پر منتخب کریں تاکہ ان اموال کی بہتر صورت میں حفاظت کرے اور بیرونی مدعیوں

کے دعوؤں کے مقابلے میں ان کا دفاع کرے اور اگر ورثہ میں سے تمام افراد اس وکالت یا حکمیت پر حاضر نہ ہوں تو تنہا راہ حل یہ ہے کہ ان میں سے اکثریت، وکالت یا حکمیت پر رائے دیدیں [1]۔ ا۔ فضائے خصوصی کے سلسلہ میں انسان کی مالکیت جیسے وہ اپنی زندگی بسر کرنے کے لئے اختیار کرتا ہے ایک خصوصی انحصاری فطری اور اعتبار و قرار داد سے بے نیاز مالکیت ہے ۔

۲۔انسان وسیع فضا یعنی مشترکہ ماحول میں خصوصی مشاع فطری اور اعتبار و قرار داد سے بے نیاز مالکیت کا مالک ہے ۔
۳۔ایک سرزمین پر بمعنائے وکالت شخص یا گروہ حاکمیت ۔

۴۔ایک سرزمین پر حاکمیت کے معنی یہ ہیں کہ کسی شخص یا گروہ کو اس زمین کے مالکان (مشاع) کی طرف سے اس سرزمین میں زندگی کے بہتر وسائل و امکان فراہم کرنے کی وکالت حاصل ہے ۔

۵۔اگر تمام مالکان مشاع (مشترک) ایک وکیل پر اتفاق نظر نہ رکھتے ہوں تو اکثریت کے انتخاب پر نوبت آتی ہے ۔پہلا دعویٰ: جو خصوصی حقوق کی ایک حقوقی بحث سے اخذ کیا گیا ہے اور اس پر فلسفیانہ رنگ و روغن چڑھاکر اسے ایک جدید نظریہ کی صورت میں پیش کیا گیا ہے، صرف ایسی زمین کے بارے میں صدق آتا ہے جس کا کوئی اور مالک نہ ہو، کوئی شخص اسے قبضے میں لانے کے بعد اس میں کام کرتا ہو اور اسے قابل استعمال زمین بنادے [2]۔ البتہ حتی اس سلسلہ میں بھی خود یہ عمل مالکیت کے اعتبار کی بنیاد بن جاتا ہے اور مالکیت، جو ایک اعتباری امر ہے، اعتبار کے بغیر کبھی متحقق نہیں ہوا کرتی ۔دوسرا دعویٰ: نہ اثبات کے لئے کوئی دلیل رکھتا ہے اور نہ مجموعی صورت میں اس سے کسی مطلوب معنی کا استفادہ کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ایک شخص کے لئے مشترک ماحول کی حد کہاں تک ہے ؟ کیا صرف اس کا محلہ اس حدود میں شامل ہوتا ہے ؟ یا اس کا گاؤں اور شہر، یا حتی ملک یا تمام دنیا اس کے دائرے میں آتی ہے ؟شائد اسی سوال کے جواب میں کہا گیا ہے : ''مالکیت مشاع کے نظریہ کے مطابق، اس کے ملکی فضا وہ آزاد فضا ہے

---

[1] مہدی حائری یزدی ''حکمت و حکومت'' ص۱۰۷،۱۰۰۔
[2] یہ مطلب اس روایت میں :''من احیا ارضا میتۃ فھی لہ '' بیان ہوا ہے ، بحار الانوار ، ج۷۶، ص۱۱۱، حدیث ۱۰۔

کہ جس میں چند افراد مشترک طور پر ضرورت کے تحت زندگی بسر کرتے ہیں اور اسی کو انہوں نے اپنی اور اپنے خاندان کی زندگی بسر کرنے کا دائرہ قرار دیا ہے[1]''۔ لیکن یہ بیان بھی اس دعویٰ کے ابہام کو دور نہیں کرسکتا اور مثال کے طور پر اس کی وضاحت نہیں کرتا ہے کہ ایران کے ان دیہاتوں کے لوگ جو عراق کی سرحد سے ملے ہیں، عراقی سرزمین کے ایک حصے یا پورے حصے کے مالک مشاع کیوں نہیں ہیں لیکن اس کے برعکس ایران میں اس سے بہت دور تک کی زمینوں کے مالک مشاع ہیں ؟!

بہر حال، اگر کوئی شخص کسی ایسی زمین میں داخل ہو جس کا کوئی مالک نہیں، اور اس میں کچھ کام کرکے اس زمین پر حق پیدا کرلے تو وہ اپنی ہمسائگی میں موجود زمینوں پر جو دوسروں کی ملکیت ہیں یا کسی کی ملکیت نہیں بھی ہیں کسی قسم کا حق کسی دلیل کی بنا پر پیدا کرسکتا ہے ؟ چہ جائیکہ ان زمینوں کے بارے میں حق پیدا کرنا جو اس زمین سے بہت دور واقع ہوں ؟!اگر تیسرے دعوے کو قبول کریں اور حاکم کو ایک زمین کے مالکان مشاع کی طرف سے فقہی معنیٰ میں وکیل جانیں، تو چونکہ وکالت فقہی[2] ایک جائز اور موکل کی طرف سے ہر وقت قابل منسوخ عقد ہے ا۔ وکالت فقہی حقوقی، اس میں وکیل، موکل کی طرف سے موکل کے امور کے سلسلے میں تصرفِ خاص یا تمام قانونی تصرفات کا حق پیدا کرتا ہے ۔ یہ وکالت ایک قابل نسخ عقد ہے کہ اسے فقہی اور قانونی بحث میں ''عقد جائز'' سے یاد کیا جاتا ہے ۔ اور مثال سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب نظریہ کا مقصد یہی نظریۂ وکالت ہے ۔

۲۔ وکالتِ سیاسی، اس میں موکل کے بعض حقوق کے بدلے میں وکیل کچھ اختیارات کا مالک بن جاتا ہے ۔ یہ وکالت یا عقود لازم کا ایک حصہ ہے کہ طرفین قرار داد میں سے کوئی ایک اسے نسخ نہیں کرسکتا ہے یا یہ قانون کے تحت تحقق پیدا کرتی ہے ۔ اور اپنی خصوصیات کے پیش نظر قانون کے تابع ہے ۔ مذکورہ بیان کے پوشیدہ مغالطوں میں ان دو وکالتوں کے مفہوم کے درمیان یہی الجھاؤ ہے۔ لہٰذا یہ مالکان جب چاہیں حاکم کو معزول کرسکتے ہیں ۔ اس نظریہ میں اس نتیجہ کا اعتراف کیا گیا ہے ۔ اس صورت میں ایسی

---

[1] مہدی حائری یزدی ، حکمت و حکومت ، ص۱۱۳۔

[2] وکالت کے دو مختلف معنی ہیں :

حکومت، سیاسی فلسفہ کے نقطہ نگاہ سے کسی قسم کی طاقت نہیں رکھتی، کیونکہ یہاں پر حاکم لوگوں کا وکیل ہے اور اگر وکیل موکل سے کوئی چیز چاہے اور اسے کسی کام کے انجام پر مجبور کرے تو موکل مجبور نہیں ہے کہ اس کی اطاعت کرے، حتیٰ اگر یہ امر وکیل کی وکالت کے دائرۂ خاص میں کیوں نہ ہو۔ مثال کے طور پر، اگر کسی نے کسی شخص کو ایک معین قیمت پر اپنے گھر کو بیچنے کے لئے وکیل بنایا تو وکیل موکل کو اس قرار داد کے مطابق مذکورہ قیمت پر گھر بیچنے پر مجبور نہیں کرسکتا ہے، اگرچہ جب تک وکالت باقی ہے، خود وہ ذاتی طور سے یہ معاملہ انجام دے سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، اس نظریہ کے مطابق حاکم صاحب حکم [۱] و اقتدار [۲] نہیں ہوتا۔ جب کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں کہ یہ دو امر ہر حکومت کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ پس یہ نظریہ حکومت کے لئے قدرت و طاقت کی معقول عکاسی نہ کرنے کی وجہ سے ایک قابل قبول سیاسی نظریہ شمار نہیں ہوسکتا۔

چوتھا دعویٰ مالکیت خصوصی مشاع کے بنیادی نظریہ کے منافی ہے، کیونکہ جب افراد، ایک مشاع (مشترک) چیز کے مالک ہیں، تو اس چیز پر تصرف تمام وارثوں کی رضامندی پر منحصر ہے اور اس سلسلے میں کوئی دلیل موجود نہیں ہے کہ کوئی ایک شخص اس بنا پر مؤثر طور سے اس ملکیت مشاع پر قابض ہوجائے کہ اکثریت نے اسے اس کی اجازت دی ہو جبکہ اقلیت اس کے مخالف ہو اس لحاظ سے اگر مذکورہ مثال میں تمام ورثہ کسی خاص شخص کی وکالت پر راضی نہ ہوں تو وہ اکثریت کی موافت پر مال مشاع میں تصرف نہیں کرسکتا۔ پس یہ نظریہ اکثریت کی حاکمیت کو اقلیت پر توجیہ نہیں کرسکتا ہے اور یہ ادعا حقیقت میں نظریہ مالکیت مشاع (مشترک) کو باطل کرتا ہے نہ کہ اس کی تائید۔ دوسری طرف، ایک مشاع (مشترک) زمین کے تمام مالکوں کی طرف سے ایک شخص کو وکالت دینے کے فرض پر چونکہ یہ وکالت عقد جائز ہے ان میں سے ہر ایک اس وکالت کو منسوخ کرکے حاکم کو معزول کرسکتا ہے۔ اس لحاظ سے اس نظریہ کے مطابق حاکم کی مجال نہیں ہے کہ وہ لوگوں پر حکم صادر کرے بلکہ ان میں سے ہر ایک اسے معزول کرسکتا ہے۔ کیا ایسے نظریہ کو سیاسی تفکر کے میدان میں پیش کیا جاسکتا ہے؟ بہر حال ''وکالت'' کا نظریہ بذات خود، ایک بے بنیاد

---

[۱] Sovereignty
[۲] Authority

اور ہر قسم کی قانونی، فلسفی اور سیاسی دلیل سے عاری نظریہ ہے ۔ اور ولایت فقیہ کے نظریہ کی وضاحت اور اس کے استحکام کو دیکھتے ہوئے '' وکالت '' کے مقابلہ میں اس نظریہ کا دفاع کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی، اگرچہ بعض لوگوں نے یہ اقدام کیا ہے [1]۔

ولی فقیہ کے شرائط

جو دلائل ولایت فقیہ کے سلسلے میں بیان ہوئے ان کے مطابق اسلامی معاشرے کی باگ ڈور وہ شخص سنبھال سکتا ہے جو فقاہت کے درجہ پر پہنچ چکا ہو اور الٰہی احکام کو باوثوق منابع سے استنباط کرسکتا ہو۔ البتہ روایات میں اس شخص کو '' راویان حدیث یا سنت امام معصوم علیہ السلام '' کے عنوان سے یاد کیا گیا ہے، اور اس سے قبل ہم وضاحت کرچکے ہیں کہ کسی حدیث یا سنت کو معصوم اماموں ۲۳۹کی سنت یا حدیث کے طور پر وہی شخص بیان کرسکتا ہے جو فقیہ یعنی مجتہد ہو اور احادیث میں تعارض و ٹکراؤ کے حل، دلائل کو جمع کرنے کے طریقہ، اعتبار سند اور ان جیسے دیگر امور سے تفصیلاً آگاہ ہو ۔ شائد روایات میں '' راویان حدیث و سنت '' کی تعبیر کولانے کی دلیل یہ ہوگی کہ اس زمانے میں اصطلاح ''فقیہ '' یا '' مجتہد '' آج کے مصطلح معنی میں استعمال نہیں ہوتی تھی یا شائد اس کی علت یہ تھی کہ اس زمانے کے فقہاء راویوں میں سے ہوتے تھے، اگرچہ تمام راوی فقیہ نہ تھے ۔ بہر صورت، عصر غیبت میں اسلامی معاشرے کی حکومت سنبھالنے کے شرائط میں سے ایک شرط '' فقاہت '' ہے اور اس سے مراد '' اجتہاد مطلق '' ہے، یعنی ایسا شخص جو ہر مسئلے کے حکم کو دینی منابع سے استنباط کرسکتا ہو اور اس کے اجتہاد کی قوت ایک خاص دائرہ میں محدود نہ ہو جس کو ''اجتہاد متجزی '' کہتے ہیں [2]۔ یہی روایت ایک دوسری شرط، جس کی عقل بھی گواہی دیتی ہے، پر بھی دلالت کرتی ہے اور وہ شرط '' اپنے ذمہ لئے گئے امور کو چلانے کی صلاحیت اور طاقت '' ہے ۔ یعنی اسلامی معاشرے کی حکومت کی باگ ڈور ایک ایسا عادل فقیہ سنبھال سکتا ہے جو اس معاشرے کا نظام چلانے کی توانائی رکھتا ہو۔ اس مطلب کی دلیل عقلی '' ارتکاز عقلاء [3] '' سے بھی

---

[1] جوادی آملی : ''ولایت فقیہ'' ،ص۱۱۲،۱۱۰۔

[2] جوادی آملی: ''ولایت فقیہ '' ، ص۱۲۱، ۱۲۲؛ سید کاظم حائری : ''اساس الحکومۃ الاسلامیۃ '' ،ص۲۴۷۔

[3] جو مطلب عقلاء کے ذہن کے اندر امر مسلم ہے اسے ''ارتکاز عقلاء'' کہتے ہیں ۔

تائید ہوتی ہے [1]۔پس ایک اسلامی حکمراں کی بنیادی شرائط ،فقاہت ،عدالت اور اسلامی معاشرے کا نظام چلانے کی توانائی ہیں ۔ جمہوری اسلامی ایران کے قانون اساسی کی دفعہ نمبر ۱۰۹،میں ان تین شرائط کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۔

رہبر کے شرائط اور صفات

۱۔فقہ کے مختلف ابواب میں فتویٰ صادر کرنے کی ضروری علمی صلاحیت ۔

۲۔امت اسلامی کی رہبری کے لئے ضروری عدالت و تقویٰ۔

۳۔ صحیح سیاسی و اجتماعی بصیرت ،تدبیر ، شجاع ،مدیریت اور قیادت و رہبری کے لئے بقدر کافی قدرت ۔مندرجہ بالا شرائط میں پہلی شرط اجتہاد مطلق کی طرف ناظر ہے ۔ اس لحظ سے وہ فقہ کے مختلف ابواب میں افتاء کے لئے رہبر کی علمی صلاحیت کی صراحت کرتی ہے نہ کہ ایک خاص باب میں ۔اسلامی حاکمیت کی دوسری شرط ''عدالت '' ہے ۔اگرچہ ولایت فقیہ کے بارے میں موجود نقلی دلائل میں اس شرط کا کوئی ذکر نہیں ہے ، لیکن عقل حکم کرتی ہے کہ ایک عقیدہ پر مبنی حکومت کی باگ ڈور کسی ایسے شخص کے سپرد نہیں کی جا سکتی جو خود عمل میں ان اعتقادات کا پابند نہ ہو ،اور اس عقیدہ کے قوانین کا کوئی پاس نہ رکھتا ہو ۔ اور دوسری طرف ہمارے پیش نظر ایسی آیات و روایات ہیں جو فاسق اور غیر عادل کی اطاعت یا اس کی ولایت سے منع کرتی ہیں [2]۔ جیسے آیت شریفہ:

:

(و لا تطع من اغفلنا قلبہ عن ذکرنا و اتبع ھواہ [3]) ''اور ہرگز اس کی اطاعت نہ کرنا جس کے قلب کو ہم نے اپنی یاد سے محروم کردیا ہے اور وہ اپنے خواہشات کا پیروکار ہے ''۔اصول کافی میں امام محمد باقرؑ سے ایک روایت ہے ،اس میں امام ،رسول اکرم صلی

---

[1] منتظری : " ولایت فقیہ '' ، ج۱،ص۳۲۷،۳۱۹۔
[2] منتظری : ''ولایت فقیہ ''، ج۱، ص۲۰۰،۲۸۹۔
[3] کہف ،۲۸۔

اللہ علیہ و آلہ وسلم سے نقل کرتے ہیں: امامت و حکومت کا سزاوار وہ شخص ہے جس میں تین خصوصیتیں پائی جاتی ہوں:

ا۔پرہیزگاری اور تقویٰ،جو اسے گناہوں سے بچائے ۔

۲۔ حلم و بردباری، جس کے ذریعہ وہ اپنے غضب پر قابو پا سکے ۔

۳۔ خیر خواہانہ سرپرستی، ان لوگوں کے لئے جن کی زمام اس کے ہاتھ میں ہو تاکہ وہ ان کے ساتھ ایک مہربان باپ کا سا برتاؤ کرے [1]۔مذکورہ شرائط میں دوسری شرط رہبری کی عدالت کی طرف ناظر ہے اور چونکہ عدالت کے چند مراتب قابل تصور ہیں اس لئے اس عبارت میں اس عدالت کی تائید کی گئی ہے جو امت اسلامیہ کے رہبر کے لئے لازم ہے ۔تیسری شرط میں رہبر کی صلاحیتوں کی وضاحت کی گئی ہے اور رہبر کے لئے صحیح سیاسی و اجتماعی بصیرت ،تدبیر ، شجاعت ،مدیریت ، قیادت کے لئے بقدر کافی توانائی جیسی تعابیر کے ذریعہ نظری و عملی ضرورتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۔

ولایت فقیہ کے حدود

''ولایت فقیہ '' سے مراد دلائل ، غیبت کے زمانے میں فقیہ کو اسلامی معاشرے کے حاکم اور معصومین علیہم السلام کے نائب و جانشین کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں ۔ اس لحاظ سے جو کچھ اسلامی معاشرے کی رہبری اور نظم و انتظام کے لئے ضروری ہے اور دنیا کے عقلاء اسے معاشرے کے رہبروں کا حق جانتے ہیں اور یہ حقوق و اختیارات معصومینؑ کے لئے بھی ثابت تھے ، عصر غیبت میں فقیہ کے لئے بھی ثابت ہے ۔ اس مطلب کو ہمیں دلائل لفظی کے اطلاق ،خاص طور پر توقیع شریف نے سمجھایا ہے ۔ اسی مفہوم کو فقیہ کی '' ولایت مطلقہ '' کہتے ہیں ،جس کے مقابل میں ''فقیہ کی ولایت مقید '' ہے ۔ ''اطلاق'' فقدان قید کے معنی میں ،ایک مفہوم ہے جو ''تقید '' کے مقابل میں ہے ۔ ولایت فقیہ کا اطلاق دو طرح کا ہوتا ہے: ا۔ان افراد کے سلسلے میں جن پر وہ ولایت رکھتا ہو (مولّی علیھم)

---

[1] کلینیؒ ، کافی ، ج۱ ، ص ۴۰۷ " کتاب الحجۃ ، باب" ما یجب من حق الامام علی الرعیۃ '' ،حدیث ۸۔

۲۔ان امور کے سلسلے میں جن میں ولایت رکھتا ہو۔پہلی صورت میں فقیہ اسلامی معاشرے کے تمام افراد ، مسلمان، غیر مسلم، مجتہد، عام لوگ، اپنے مقلدوں اور دوسرے مجتہدوں کے مقلدوں بلکہ اپنے اوپر بھی ولایت رکھتا ہے ۔ اور اگر کسی حکم کو اس کے معیار کے مطابق جاری کرے تو سب، حتیٰ تمام فقہاء ،بلکہ وہ خود بھی اس کی رعایت کرے اور اس پر عمل کرے ۔ اس امر کی دلیل جیسا کہ اشارہ ہوا ولایت کے دلائل لفظی کا اطلاق ہے[1]۔اس کے علاوہ ایسی چیز معاشرے کی رہبری و قیادت کے سلسلے میں عقلی یا عقلائی ضروریات میں شمار ہوتی ہے ۔

اس نظریہ کے مقابل میں، ایک گروہ نے اصطلاح ''ولایت '' سے قیمومیت و سرپرستی کا مفہوم مراد لینے کی وجہ سے، جس میں مولی علیہ (جس پر اس کی ولایت ہو) اپنے امور کو چلانے ، اور نفع و نقصان کی تشخیص دینے میں عاجز ہو ، یہ گمان کیا ہے کہ '' ولایت فقیہ '' بھی اسی دائرے میں محدود ہے ،یعنی ''قُصر[2]'' تک مخصوص ہے ۔

حالانکہ ہم اس سے پہلے اشارہ کرچکے ہیں کہ فقہ میں ''ولایت '' کا دو موقعوں پر استعمال ہوتا ہے ۔ ان میں سے ایک مورد مولی علیہ (جس پر ولایت کی جاتی ہو) کے سلسلے میں ہے اور دوسرا مورد ولایت فقیہ یعنی حاکمیت کا مفہوم ہے جس میں یہ چیز ہے ہی نہیں ۔ اس بناء پر '' ولایت فقیہ '' رہبری کے معنیٰ میں ایسے لوگوں کی ناتوانی کے مفہوم میں نہیں ہے جو رہبری کے ماتحت ہیں تاکہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ : ''ولایت فقیہ کی حاکمیت کے تحت جمہوری اسلامی ، ایک متناقض جملہ ہے '' بلکہ زیر ولایت افراد کے کمال صحت و توانائی کے باوجود ، یہ ولایت زعامت و رہبری کے معنی میں ثابت ہے کیونکہ معاشرے کا نظم و نسق چلانا اس کے بغیر ممکن نہیں ہے ۔ اس بنا پر تمام فقہاء پر نظریۂ انتصاب کے مطابق ، مقام ولایت رکھنے کے باوجود ، مشہور اور صحیح نظریہ ہے لازمی ہے کہ زمام امور کو ہاتھ میں رکھنے والے فقیہ کے حکم کی اطاعت کریں ۔اور اگر یہ اطاعت ان کی ناتوانی اور کمزوری کی وجہ سے ہوتی تو

---

[1] اسی کتاب کے مبحث ''ولایت فقیہ کے دلائل '' میں ''دلیل نقلی '' ملاحظہ ہو۔
[2] ''قصر'' قاصر کی جمع ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ کوئی اپنے شخصی امور کو چلانے میں ناتواں ہو۔

ولایت فقیہ کے دلائل ان کو کیسے شامل ہوتے ؟[1] اور دوسری حیثیت سے، فقیہ معاشرے کے تمام شعبوں میں ولایت رکھتا ہے اور اور معیاروں کے مطابق ان میں حکم صادر کرسکتا ہے اور اگر اس نے ایسا کیا تو اس کی اطاعت سب پر واجب ہے ۔ اس امر کی دلیل بھی دلائل لفظی کا اطلاق اور ایسی چیزوں کے سلسلے میں ولایت و زعامت کا لزوم ہے ۔

چونکہ فقیہ، ولایت کے اختیارات، شارع مقدس کی طرف سے حاصل کرتا ہے، اس لئے اس کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ ان ضوابط کے مطابق عمل کرے جو مختلف امور میں شارع مقدس کی طرف سے پیش کئے گئے ہیں ۔ فقیہ جس امر پر ولایت کے اختیارات استعمال کرنا چاہتا ہو، اگر وہ امر مباحات شرعی میں سے ہو یعنی ایسے امور میں سے ہو جو نہ واجب ہوں اور نہ حرام اگرچہ مستحب یا مکروہ ہوں تو اس صورت میں ولایت کے استعمال کا معیار ''مصلحت کا وجود'' ہوگا یعنی اگر اس میں معاشرے کے عام لوگوں، یا اسلامی نظام یا لوگوں کی ایک جماعت کا فائدہ ہو تو فقیہ اس منفعت کی بناء پر امر یا نہی کرسکتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے لوگ اپنی نجی زندگی میں شرع کی طرف سے مباح کاموں پر اپنی مصلحت کی تشخیص کے مطابق عمل کر سکتے ہیں ۔ اس مطلب پر بہترین دلیل یہ آیۂ شریفہ ہے :(النبی اولیٰ بالمومنین من انفسھم [2]) ''بیشک نبی تمام مومنین سے ان کے نفس کی بہ نسبت زیادہ حق تصرف رکھتا ہے''۔ پس اس کے بعد ولایت فقیہ کی دلیل کو اس سے منسلک کردینا چاہئے، کیونکہ آیۂ شریفہ سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ نبی اکرم صل اللہ علیہ و آلہ وسلم خود لوگوں سے ان کے بارے میں زیادہ سزاوار ہیں ۔ لہٰذا اگر لوگ کسی کام کو انجام دینے یا ترک کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تو آنحضرت ﷺ بہ طریق اولیٰ یہ اختیار رکھتے ہیں کہ انہیں اس کام کے سلسلے میں امر یا نہی کریں [3] اور دلائل ولایت فقیہ کے مطابق جو کچھ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم و ائمہ علیہم السلام کو معاشرے کی زعامت و رہبری کے لئے ثابت ہے، فقیہ کے لئے بھی ثابت ہے ۔ اس لئے وہ بھی ایسا کرسکتا ہے [4]۔ تشخیص مصلحت کے لئے ایک طرف یہ ضروری ہے کہ شرعی معیاروں کو ملحوظ نظر رکھا

---

[1] مہدی حائری یزدی: ''حکمت و حکومت''، ص۲۱۶۔
[2] احزاب ،۶۔
[3] اسی کتاب کا مبحث '' ولایت فقیہ '' ملاحظہ ہو۔
[4] اسی کتاب میں مبحث ''ادلہ ولایت فقیہ '' ملاحظہ ہو۔

جائے اور دوسری طرف مختلف انسانی علوم کے ماہروں سے رجوع کرکے حقیقی منفعت کی تائید حاصل کی جائے ۔ اس اعتبار سے تشخیص مصلحت کے سلسلے میں ولایت کو بروئے کار لانے کے لئے ضروری ہے کہ مختلف ماہرین و اہل خبرہ کی رائے سے فائدہ اٹھائے ۔

اگر فقیہ ایسے امور میں ولایت کو عملی جامہ پہنانا چاہے جن کے بارے میں شارع مقدس نے الزامی حکم جیسے وجوب یا حرمت صادر کیا ہو اور شارع کے لزوم کو غیر لازم یا اس کے بر عکس کو لازم قرار دینا چاہے تو یہ امر ضوابط ''تزاحم ''کی رعایت سے مشروط ہے ۔ ''تزاحم '' ایک ایسی حالت ہے جس میں دو لازم شرعی ایک ایسی حالت اختیار کرلیں کہ ان دونوں کی بجا آوری و اطاعت ایک ساتھ ممکن نہ ہو اور ان میں سے ایک پر عمل کرنا دوسرے حکم کے عصیان و گناہ کا سبب بنتا ہو ۔ یہاں پر اہم لازم کو انتخاب کرنا چاہئے اور دوسرے لازم کو جو خود اپنی جگہ مہم ہے اہم پر قربان کردیا جائے گا ۔

انفرادی امور میں ''تزاحم ''کی تشخیص اور ''اہم ''کو ''مہم '' پر ترجیح دینا خود افراد کا فرض ہے لیکن اجتماعی امور میں یہ ذمہ داری معاشرے کے حاکم پر ہے کہ وہ اس سلسلے میں فیصلہ کرے اور معاشرے کے ہر فرد پر واجب ہے کہ اس کی اطاعت کرے ۔ انفرادی امور میں ''تزاحم '' کے سلسلے میں عموماً جو مثال پیش کی جاتی ہے وہ حسب ذیل ہے: اگر کوئی شخص کسی کے گھر کے نزدیک سے گزرتے ہوئے دیکھے کہ ایک بچہ تالاب میں ڈوب رہا ہے ۔ یہاں پر یہ شخص دو فرائض سے دوچار ہوتا ہے اور دونوں ایک ساتھ انجام نہیں دے سکتا ہے:

۱۔ بچہ کی جان بچانے کا فرض ۔

۲۔ اجازت کے بغیر کسی کے گھر میں داخل نہ ہونے کا فرض۔

یہاں پر اسے چاہئے کہ اہم فریضہ کو جو بچہ کی جان بچانا ہے مہم یعنی کم تر اہمیت والے فریضہ پر قربان کردے ۔ یعنی اجازت کے بغیر کسی کے گھر میں داخل نہ ہونے پر بچہ کی جان بچانے کو ترجیح دیدے ۔اجتماعی امور میں ''تزاحم'' کی مثال یوں پیش کی جاسکتی ہے : فرض کریں ملک قحط سالی اور غذائی بحران سے دوچار ہوا ہے ۔ حالات ایسے ہیں کہ اگر کوئی چارہ جوئی نہ کی جائے تو بہت سے لوگ مرجائیں گے اور اسلامی نظام بحران کا شکار ہوجائے گا ۔ دوسری طرف ملک میں ایک غیر حلال غذا یعنی بغیر فلس والی مچھلی موجود ہے جس کے حلال ہونے سے اس بحران سے نمٹا جاسکتا ہے ۔ یہاں پر اسلامی حکومت دو فرائض سے دو چار ہے:

۱۔ حفظ نظام کا وجوب ۔

۲۔بغیر فلس والی مچھلی کو کھانے کی حرمت ۔

یہاں پہلا فریضہ جو زیادہ اہم ہے یعنی ملک کے نظام کے تحفظ کو دوسرے حکم جو کم اہمیت رکھتا ہے یعنی بغیر فلس کی مچھلی کھانے کی حرمت پر ترجیح دی جائے گی اور مچھلی کو اس صورت میں کھانا حلال قرار دے دیا جائے گا ۔ لیکن اس مثال میں ''تزاحم'' صرف اسی صورت میں متحقق ہوتا ہے جب بھک مری کے بحران کو حل کرنے کے لئے دوسرا راستہ موجود نہ ہو ۔اس لحاظ سے ''تزاحم'' کی صورت میں جاری شدہ احکام اسی وقت تک باقی رہتے ہیں جب کہ ''تزاحم'' کے حالات باقی ہوں اور مذکورہ حالات کے بدل جانے کے بعد مذکورہ حکم بھی خود بخود بدل جاتا ہے اور اس کے بعد اسی پہلے شرعی حکم پر عمل کیا جائے گا ۔ پس فقیہ ، غیر لازمی احکام کی صورت میں مصلحت کی رعایت کرنے اور الزامی احکام کی صورت میں ''تزاحم'' کے شرائط کی رعایت کرنے کے لئے ناگزیر ہے ۔اس کے علاوہ فقیہ پر یہ بھی ذمہ داری ہے کہ جو کچھ اسلام میں انسان کے مختلف اجتماعی اعمال کے دائرہ میں بیان ہوا ہے جسے ہم نے جدید و مدون تفکر کے نظریہ میں ''مکتب'' اور ''نظام'' کے نام سے ذکر کیا ہے رہبر ان کا پابند ہو اور اسلام کے اقصادی، تعلیمی ،اجتماعی وغیرہ نظاموں کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کرے ۔ ولایت کے استعمال میں شارع کی طرف سے اس کے لئے یہ ایک ذمہ داری ہوگی ۔

فقیہ کی ولایت مطلقہ اور حکومت مطلقہ

گزشتہ بیان کے مطابق واضح ہوا کہ ''فقیہ'' ولایت کو عملی جامہ پہنانے میں بعض حدود کا پابند ہے، اگرچہ وہ ہر امر میں ہر کسی کے بارے میں حکم جاری کرسکتا ہے لیکن اس حکم کے جاری کرنے میں اسے مصلحت، تزاحم اور اسلامی نظام کی رعایت کرنا لازم ہے ۔

پس فقیہ کی ''ولایت مطلقہ'' ایک خاص فقہی اصطلاح ہے جو ولایت فقیہ کو عملی جامہ پہنانے میں اور ان افراد کے بارے میں جو ولایت فقیہ کے تحت قرار پاتے ہیں استعمال ہوتی ہے اور اس سلسلہ میں محدودیت سے انکار کرتی ہے، لیکن یہ اصطلاح ولایت کو عملی جامہ پہنانے میں فقیہ کے لئے ہر قسم کی محدودیت اور ضابطہ عمل سے انکار کے معنی میں ہرگز نہیں ہے اور کسی بھی فقیہ نے اس سے یہ معنی نہیں لئے ہیں، بلکہ ہم اپنے اعتقاد کے مطابق اس طرح کی بات کو معصوم اماموں کے بارے میں بھی قبول نہیں کرتے کہ وہ حضرات کسی معیار اور ضابطہ کے بغیر کوئی حکم جاری کر سکتے تھے ۔

اس سے بالاتر عدلیہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ بھی عبث اور کسی ضابطہ کے بغیر کوئی حکم نہیں کرتا ۔ پس کیسے ممکن ہے کہ ایک فقیہ کسی معیار کے بغیر صرف اپنی مرضی و ارادہ کے مطابق ہر میدان میں ہر ایک کے بارے میں کوئی حکم جاری کرے ؟ !!!افسوس کہ اس سلسلہ میں جہالت یا تجاہل عارفانہ اس کا سبب بنا کہ ایک گروہ نے ''ولایت مطلقہ فقیہ'' اور ''حکومت مطلقہ'' جو سیاسی بحثوں میں بیان ہوئی ہے کو یکساں گمان کرلیا اور اس سلسلے میں وہاں جو کچھ کہا گیا ہے اسے ولایت فقیہ کی بحث میں بھی داخل کردیا ہے ۔ حالانکہ ''حکومت مطلقہ''ایسی حکومت ہوتی ہے جس میں حاکم حکومتی مسائل میں کسی قسم کی محدودیت نہیں رکھتا اور نہ وہ کسی قسم کے معیار و ضابطے کی رعایت پر مجبور ہوتا ہے ۔ لیکن فقیہ، جیسا کہ بیان ہوا ولایت کو عملی جامہ پہنانے میں خاص معیاروں کی رعایت کا پابند ہوتا ہے[1] ۔

---

[1] اسی لئےEdvard Janks ، کتاب ''حقوق انگلیس '' میں معتقد ہے کہ مبداء الزام(Compulsion))اس وقت ک مطلق العنانیت اور خود سرانہ اقتدار میں تبدیل نہیں ہوسکتا ہے جب کہ نظم وانتظام کے ساتھ ہو اور یہ نظم و انتظام اسی وقت متحقق ہوسکتا ہے جب قانون سازی

اسلام کے نظام سیاسی میں ولایت فقیہ کا مقام

اگر اسلام کے مکتب اور سیاسی نظام کی تشریح کی جائے تو عصر غیبت میں ولایت فقیہ، مکتب کی ایک اساس قرار پائے گی ۔ جس طرح ''ثبوت ولایت''، ''خدائے تعالی کا عام تکوینی و تشریع میں تسلط'' کے معنی میں ہے اسی طرح ''نبی خاتم سے لے کر وصی خاتم (عج) تک حضرات معصومین کی ولایت'' بھی اسلام کے سیاسی مکتب کی بنیادوں کے زمرہ میں آتی ہے ۔ اس لئے اگر ''ولایت فقیہ'' کو ہم قبول کریں تو یہ مطلب ''اسلامی سیاسی نظام'' کا ایک مستقل اور عالمی عنصر ہوگا، چاہے اس نظام کو عملی جامہ پہنانے کے لئے سیاسی لوازم فرق کرتے ہوں ۔ یہ چیز ان تمام امور میں اسی طرح محفوظ اور بدون تحریف باقی رہے ۔ اور اسلام کی طرف سے حکومت کی وہی شکل و صورت قابل قبول ہے جس میں عصر غیبت کے دوران فقیہ کا مقام ملک کے عالی ترین فیصلہ کرنے والے ایک اختیار مند منصب کی حیثیت سے محفوظ ہو ۔

ولایت اور دیگر اجتماعی ادارے

اب جبکہ ولایت فقیہ کے دلائل اور اس کے حدود معلوم ہوگئے، مناسب ہے دیگر سیاسی،اجتماعی نہادوں (اداروں) کے ساتھ اس کی نسبت کے بارے میں وضاحت کریں ۔ ہم یہاں پر اس سلسلے میں دو اہم مورد پر اکتفا کریں گے اور وہ ولایت فقیہ کا قانون اساسی سے ربط اور سیاسی پارٹیوں سے ان کا رابطہ ہے ۔

قانون اساسی اور فقیہ کی ولایت مطلقہ

جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں کہ ولایت فقیہ کے دلائل کا مفہوم و مطلب فقیہ جامع الشرائط کے لئے ولایت مطلقہ کا اثبات کرتا ہے ۔ اب اگر ایک ملک میں ایک فقیہ کی قیادت میں ایک حکومت تشکیل پائے اور اس ملک میں فقیہ مذکورہ کی ہدایت و حمایت سے ایک آئین مرتب اور منظور ہو جائے اور اس میں فقیہ کی براہ راست مداخلت کے لئے کچھ حدیں مشخص کی جائیں اور حکومت کے

کے لئے کوئی ضابطہ پایا جاتا ہو۔
Edvard Janks the book of English law Jhon Marry , London ۱۹٤۹.

بقیہ کام دیگر کارگزاروں کے ذمہ کئے جائیں، ساتھ ہی فقیہ کی عالی ترین قیادت کو بھی تسلیم کیا جائے تو اس صورت میں یہ سوالات ابھر سکتے ہیں : ا۔کیا فقیہ قانون میں معین حدود سے آگے بڑھ کر اس سے وسیع تر دائرے میں براہ راست مداخلت کر سکتا ہے ؟

۲۔کیا وہ خود اس قانون کو بدل سکتا ہے ؟

۳۔ایسے قانون کی ولایت فقیہ کے نظام میں کیا اہمیت ہے، خصوصاً نظریہ انتصاب کے نقطہ نظر سے، جو ایک صحیح نظریہ ہے (یہ وہی مطلب ہے جو جمہوری اسلامی ایران کے قانون اساسی میں پیش آیا ہے اور اس کے بعد اس کے مشابہ سوالات کئے گئے اور ان پر وسیع پیمانے پر بحث ہوئی)۔اس سے قبل ہم نے اشارہ کیا کہ : جب ایک فقیہ معین شدہ شرعی ضوابط کے پیش نظر حالات کے مطابق ایک حکم جاری کرتا ہے تو تمام لوگوں، من جملہ خود اس پر اس حکم کی اطاعت کرنا واجب ہے ۔ قانون اساسی حقیقت میں احکام الٰہی و ولائی کا ایک مجموعہ شمار ہوتا ہے کہ اس کے ولائی احکام معین حالات و شرائط کے لئے وضع ہوتے ہیں اور جب تک وہ مصلحتیں اور مفادات موجود ہوں کوئی ان کی مخالفت نہیں کر سکتا ، خواہ فقیہ ہو یا غیر فقیہ ، رہبر ہو یا غیر رہبر ۔

اس لئے جب تک قانون مطلوبہ مفادات و مصلحتوں کے پیش نظر اپنی جگہ پر باقی ہے فقیہ کو چاہئے کہ اس کے حدود کے اندر عمل کرے ، مگر یہ کہ وہ ان موارد میں جبکہ وہ قوانین کے درمیان یا قانون اور احکام شرعی کے درمیان یا احکام شرع کے درمیان تزاحم کا شکار ہو جائے ، لیکن اگر بعض امور براہ راست فقیہ کے ذمہ کئے گئے ہوں جیسا کہ جمہوری اسلامی ایران کے قانون اساسی کی دفعہ نمبر ۱۱۰ میں بیان ہو چکا ہے اور بعض دیگر اداروں کے ذمہ رکھے گئے ہوں ، لیکن قانون میں موجود حدود کے علاوہ فقیہ کی براہ راست مداخلت کے بارے میں وضاحت و صراحت نہ ہوئی ہو تو فقیہ ولایت مطلقہ کے استناد پر ان امور میں براہ راست مداخلت کر سکتا ہے ، جن کی ذمہ داری قانون نے دوسرے اداروں یا کسی خاص شخص کو سونپی ہو[1]۔اگر فقیہ یا ان کے ماہر مشیروں کی تشخیص پر مصلحت کے تحت ایک حکم کے بدلنے کی ضرورت ہو ، جس کے نتیجہ میں قانون اساسی کے بدلنے اور اس کی جگہ پر ایک نئے

[1] مجمع تشخیص مصلحت نظام کی تشکیل کے سلسلے میں حضرت امام خمینیؒ کا اقدام اسی امر کے مصداق میں شمار ہوتا ہے ۔

قانون اساسی مرتب کرنے کی ضرورت پیش آئے تو اس صورت میں فقیہ گزشتہ قانون اساسی کی جگہ پر ایک نئے قانون اساسی کو مرتب کرنے یا گزشتہ قانون اساسی میں ترمیم کرنے کا حکم صادر کر سکتا ہے ۔

نئے قانون کے وضع ہونے کے بعد ، اس نئے قانون کی اطاعت سب پر ، من جملہ خود فقیہ پر بھی واجب ہے ۔ اگر بعض حالات میں کسی قانون کے نفاذ یا قانون میں معین شدہ طریقہ کے تحت کسی امر کے انجام پانے میں کوئی ایسی دشواری پیش آئے جو مصلحت نظام یا احکام اسلامی کے ساتھ سازگار نہ ہو اور حقیقت میں ''تزاحم'' کا باعث ہو تو اس صورت میں فقیہ اس قانون کے نفاذ یا قانون کی معین شدہ شکل میں مذکورہ امر کو جب تک وہ مشکل موجود ہے معطل کر سکتا ہے[1] ۔

اس توصیف کے بعد پہلے دو سوالوں کے جواب واضح ہوجاتے ہیں لیکن تیسرے سوال کا جواب مندرجہ ذیل نکتہ پر غور کرنے کے بعد ہی ممکن ہے: جب کسی ملک میں ایک جامع الشرائط فقیہ کی قیادت میں اسلامی حکومت تشکیل پاتی ہے تو ہمیشہ کچھ ایسے لوگ ہوتے ہیں جو ولایت فقیہ کو اجتہاداً یا تقلیداً قبول نہیں کرتے یا اس کی اور دوسروں کی ولایت کے حدود میں اختلاف نظر رکھتے ہیں ۔ ایسی اقلیت سے مربوط افراد اپنے نظریات کے پیش نظر اپنے آپ کو تمام امور یا بعض امور میں فقیہ کی اطاعت کے مقید نہیں سمجھتے ، لیکن ایک ''قومی عہد و میثاق'' کے وجود کو ملک کے تمام باشندوں کے لئے ایک لازمی امر جانتے ہیں اور اگر اس قسم کا کوئی قانون موجود ہو تو اس کی اطاعت کرنا بھی لازم جانتے ہیں ۔ قانون اساسی جو عام لوگوں کی رائے زنی کے لئے پیش کیا جاتا ہے اسی قومی میثاق کا مصداق بن سکتا ہے اور حقیقت میں یہ چیز خود ایک مصلحت ہے جو ایک ملک میں قانون اساسی کے وجود کا اقتضا کرتی ہے ۔ اس طرح تیسرے سوال کا جواب بھی واضح ہوجاتا ہے ۔ دوسری جانب لوگوں کی طرف سے ایسے قانون کو قبول کرنا جس میں حکومت کی شکل بھی بیان کی گئی ہو نظام کے سلسلے میں عوام کی پشت پناہی و حمایت اور اس کے تحقق کے لئے قومی عزم کی سند

---

[1] علماء کے لئے خصوصی عدالتوں کا قیام ولایت فقیہ کے اختیارات کے ان ہی مصادیق میں سے ہے جس کی امام خمینیؒ کی حیات میں چند پارلیمنٹ ممبروں کے سوال کے جواب میں امام نے وضاحت فرمائی تھی۔

ہوگا ۔

ولایت فقیہ اور سیاسی پارٹیاں

متفاوت نظریات پر مشتمل گروہ کے معنی میں، سیاسی پارٹیاں، قدیم زمانے سے آج تک ہر سماج میں موجود رہی ہیں لیکن جدید معنی میں سیاسی احزاب یا پارٹیاں، بیشک انتخاباتی اور پارلمانی قوانین کے نتیجے میں وجود میں آتی ہیں[1]۔ اس لحاظ سے یہ مفہوم یورپ کی نئی تہذیب کی پیداوار ہے ۔ یہ نظریہ یورپ میں تشکیل پایا پھر اس نے اپنے معیار و مبانی تمام دنیا میں پھیلادئے ۔ آج کل پارٹیوں کا وجود، عوام کی شرکت اور سیاسی آزادی کی علامت شمار ہوتا ہے ۔

اس بناء پر اسلامی حکومت کی تشکیل میں اس مفہوم کو اجتماعی، سیاسی اور ثقافتی حالات سے مربوط ایک متغیر عنصر کی حیثیت سے دیکھنا چاہئے ۔ اگر اس قسم کا مظہر لوگوں کے سیاسی میدان میں حضور اور اسلامی نظام کو مستحکم و پائیدار بنانے میں موثر ہو تو یہ امر اس کے وجود کی ضرورت کا مقتضی ہے ۔ اس حقیقت کے پیش نظر، اگر قانون نے پارٹیوں کے وجود کو قبول کیا، تو پارٹیاں دیگر قانونی امور کے مانند جب تک ان کی وجودی مصلحتیں باقی ہوں اور جدید مصلحتوں کے پیش نظر قانون میں تبدیلی رونما نہیں ہوئی ہو تو اپنی حیات کو جاری رکھ سکتی ہیں ۔ ان کے ضوابط اور کارکردگی کے حدود قانون کے مطابق معین ہوتے ہیں اور وہ ان ہی حدود میں اپنا مفہوم رکھتی ہیں ۔ جس سلسلے میں دقیق مطالعہ کی ضرورت ہے وہ پارٹیوں اور ولایت فقیہ کے درمیان نسبت کا مسئلہ ہے ۔

حقیقت میں پارٹیاں عوام کے ارادوں کا جلوہ ہوتی ہیں، یہ ارادہ اسلامی حکومت کی تشکیل اور اس کے دوام کا ضامن ہے ۔ اس لحاظ سے پارٹیوں اور ولایت فقیہ کی نسبت وہی ہے جو عوام کی ولایت فقیہ سے ہوتی ہے ۔ البتہ مختلف اسلامی ممالک، من جملہ ایران میں تاریخی واقعات اس امر کے گواہ ہیں کہ بہت سے مواقع پر قومی عزم و ارادہ کا ظہور عوامی تھا اور احزاب کے قالب میں اس کا بہت کم اظہار ہوا ہے ۔ دوسری طرف جو کچھ آج تک ایران کے اندر دیکھنے میں آیا ہے وہ حقیقی معنوں میں پارٹی کا مصداق

---

[1] ابو الفضل قاضی :''حقوق اساسی و نہادی '' (فارسی) ، ص۷۲۱، انتشارات دانشگاہ تہران ، اسفند ، ۱۳۷۳ ہ.ش۔

بہت کم تھا۔ ملک کی داخلی پارٹیاں سیاسی مسائل کے اصلی محور کے تحت ایک واضح تعریف اور اساس کے بغیر صرف ایک قسم کے ذوق و سلیقہ کی مبین ہیں، اس لئے یہاں کے عوام نے نہ پارٹی کا استقبال کیا اور نہ جو کچھ اب تک وجود میں آئی پارٹی تھی ۔ پارٹی بازی کی سب سے بڑی آفت یہ ہے کہ نظام کے کلی یا قومی مفادات سیاسی پارٹیوں کے مفادات کی بھینٹ پڑھ جاتے ہیں ۔ بیشک یہ امر اسلامی نظام حتیٰ دنیا کے کسی دوسرے معقول نظام میں قابل قبول نہیں ہے ۔

ولایت فقیہ اور آزادی

کلمۂ ''آزادی'' مختلف معنیٰ جیسے اختیار، غرائز سے نجات اور رہائی کے معنی میں استعمال ہوا ہے لیکن جس آزادی کی سیاست میں بحث ہوتی ہے وہ شہری آزادی یا سماجی آزادی ہے ۔ سماجی آزادی میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ حکومت یا قانون کس حد تک انفرادی آزادی کو محدود کر سکتے ہیں؟

شہری آزادی: افراط و تفریط

کچھ لوگوں نے مذکورہ سوال کے جواب میں افراط کا راستہ اختیار کیا ہے اور انسان کے لئے ہر قسم کی پابندی کو بد بختی اور بے چارگی کا سبب جانا ہے ۔ جان اسٹوارٹ مل (Jhon Stuart Mill) کہتا ہے '': وہ معاشرہ جو کسی بھی صورت میں آزادی کو محدود کرتا ہے (در حقیقت) کم عقل، کم جرأت اور کم استعداد افراد کو پرورش دیتا ہے[۱]'' ۔

روسو (Rousseau) کہتا ہے '': جو آزادی سے چشم پوشی کرے، اس نے آدمیت کے مرتبہ، حقوق، حتیٰ بشریت کے فرائض سے چشم پوشی کی ہے اور کوئی چیز اس خسارت کی تلافی نہیں کر سکتی[۲]'' ۔

اس قسم کے دانشور، آزادی کی حد بندی کو صرف اسی صورت میں قبول کرتے ہیں کہ خود آزادی، آزادی کے لئے رکاوٹ بنے ۔ یعنی حالات ایسے پیش آئیں کہ ایک شخص کی آزادی دوسرے لوگوں کی آزادی سلب کرلے ۔ اس لئے ان کے اعتقاد کے مطابق آزادی کی حد صرف آزادی ہے ۔اس گروہ میں سے کچھ افراد جیسے روسو، قانون سازی کو عوام کا حق جانتے ہیں اور حکومت کو ملت کے ارادوں کا نافذ کرنے والا جانتے ہیں لیکن کچھ اور لوگ جیسے جان اسٹوارٹ مل[۳] معتقد ہیں کہ انتخابات میں شرکت اور قانون سازی کا حق صرف ماہروں، تجربہ کاروں اور ایسے سیاستدانوں کو ہے جو سماجی امور کو پرکھنے کی صلاحیت رکھتے ہوں اور اچھے اور

---

[۱] جان اسٹوارٹ مل''About Freedom'' رسالہ ''دربارہ آزادی '' مترجم شیخ الاسلام ، ص۲۵، بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب ۳۳۸ . سہ ھ.ش.

[۲] ''Jean Jaeques Rousseau''کی''''Social Contract'' قرار داد اجتماعی ''مترجم شکیباپور۔

[۳] Jhon Stuart Mill

برے کی تشخیص دے سکتے ہوں ۔ بعض لوگوں نے تفریط کا راستہ اختیار کیا ہے، جیسے مکیاولی[۱] جو عوام کو ایسے جنگلی اور خونخوار جانور جانتا ہے جنہیں تہذیب و تمدن نے قید کیا ہے ۔ اسی لئے جب یہ آزادی میں ہوتے ہیں تو دوبارہ اپنی سابقہ حالت یعنی وحشی گری اور خوانخواری کی طرف پلٹ جاتے ہیں ۔ مکیاولی کا نظریہ انگلستان میں ٹامس ہابز کے ذریعہ مورد تائید قرار پایا ۔ ہابز کے اعتقاد کے مطابق آج کل کے معاشرے میں انسان کا نسبتاً مہذبانہ سلوک اختیار کرنے کا سبب یہ ہے کہ وہ اپنی فلاح و بہبود اپنے ہم نوع افراد سے جنگ و پیکار سے اجتناب اور حکومت کی قدرت کو قبول کرنے میں پاتا ہے ۔ اس نے اجتماعی امن و امان کے بدلے میں اپنی فطری درندگی سے ہاتھ اٹھالیا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں ہابز کے نظریہ کے مطابق انسانی سماج ایک جنگل ہے جس میں جنگ و پیکار ہے اور حکومت نام کے ایک اژدہا[۲] کو چاہئے اسے قابو میں لائے[۳]۔ اس نظریہ کے مطابق ہابز حکومت کی ڈکٹیٹر شپ کی اس طرح توجیہ کرتا ہے کہ لوگوں نے ایک سماجی قرار داد کی بناپر حکومت کے ساتھ یک طرفہ (ایقاعی) عہد و پیمان پر دستخط کئے ہیں اور اس عہد و پیمان کے مطابق سماجی امن و امان کے بدلے میں وہ اپنی آزادی سے دست بردار ہوئے ہیں ۔

گزشتہ بیانات پر ایک سرسری جائزہ سے پتہ چلتا ہے کہ مغربی مفکرین کا آزادی کے سلسلے میں نظریہ انسان کے بارے میں ان کی پیش کردہ تفسیر سے مکمل ربطہ رکھتا ہے ۔ اگر وہ انسان کے بارے میں بد بین ہوں تو مکیاولی اور ہابز کا راستہ اپناتے ہیں اور اگر خوش بین ہوں تو جان لاک اور ژان جاک روسو کے نقش قدم پر چلتے ہیں ۔ دوسری طرف روشن فکری کے دور کے یہ تمام مفکرین آپس میں بنیادی اختلافات کے باوجود ، ایک نکتہ پر متحد و مشترک ہیں اور وہ یہ ہے کہ قانون کی تشکیل انسان کا حق ہے چاہے وہ اس کی وحشی اور خونخوار فطرت کے بھی معتقد ہوں ۔

---

[۱] Mechiaveli

[۲] Leviatan

[۳] محمود صناعی ''آزادی فرد و قدرت دولت '' (فارسی) ہابز ، لاک اور اسٹوارٹ مل کے سیاسی و اجتماعی عقائد کے بارے میں ایک بحث ان کی تحریرات کے انتخاب کے ساتھ ۔ تہران ، سخن فرانکلینی ۱۳۳۸ ہـ.ش۔ جمال باروت؛ المجمع المدنی ، ص۱۴،۱۸۔

اسلام اور آزادی

اسلام کی نظر میں اگرچہ انسان ایک الٰہی فطرت کا مالک ہے اور یہ فطرت الٰہی اسے نیک کام اور اخلاقیات کی طرف دعوت دیتی ہے[1] لیکن یہ مخلوق ایک مادی طبیعت کی بھی حامل ہے جو اس کے اندر وحشیانہ و بہیمانہ میلانات کا سرچشمہ ہے ۔ انسان کی سعادت کا تحفظ اس میں ہے کہ اس کی فطرت اس کی خواہشات پر تسلط پائے لیکن اس دوران اس کی جائز خواہشات بھی پوری ہونی چاہیئے۔ دوسری طرف قانون سازی اور انسان کی دنیوی راہ کا تعین الٰہی ہدایات اور وحی الٰہی کی روشنی میں ہونا چاہئے، کیونکہ یہ خدائے تعالیٰ ہی ہے جو انسان کی فلاح و نقصان سے آگاہ ہے ۔

اس توصیف کے پیش نظر اسلام کے لئے سیاسی تفکر میں انسان کو نہ کھلی آزادی کی اجازت دی گئی ہے جو اس کے لئے بے راہ روی اور بدکاری کا سبب بنے اور نہ بدبینی کی بناء پر اسے اس امر کی اجازت دی گئی (ہے کہ انسان ہر قسم کی غیر عادلانہ و ظالمانہ حکومت کے سامنے سر تسلیم خم کردے جو اس کی ہر قسم کی عظمت و کرامت کو اس سے چھین کر اسے ایک فعال و مختار و مسؤل مخلوق کے بجائے ذلیل و خوار کر کے رکھ دے ۔

ولایت فقیہ اور شہری آزادی

"شہری معاشرہ "ان اصطلاحات میں سے ہے جو جدید تمدن کے زمانہ میں مغرب میں وجود میں آیا اور مغرب کے سیاسی فلاسفہ نے اس کی گونا گون تفسیریں کی ہیں ۔ہابز جیسے بدبین افراد نے انسانی معاشرے کے بارے میں تاریک تصویر کشی کر کے زور، زبردستی، خودغرضی، خوف، بے اعتمادی، لالچ اور بدکرداری کو شہری معاشرے کے فضائل کے طور پر پیش کیا ہے[2]۔ ہابز کا شہری معاشرہ ایک ایسا معاشرہ ہے جس میں ایک خونخوار اژدہا ایک ایسے جنگل پر کنٹرول کرتا ہے جس میں وحشی جانور جنگ میں مصروف ہیں[3]

---

[1] فطرت الله التی فطر الناس علیہا)(روم ،۳۰)
[2] محمد جمال باروت ، المجمع المدنی ، ص۱۵۔
[3] محمد جمال باروت ، المجمع المدنی ، ص۱۴،۱۸۔

۔ژان لاک روسو(Jean Jaeques Rouseau)کے اعتدلال پسند نظریہ کے مطابق شہری معاشرہ ایک سماجی قرار داد سے نشأت حاصل کرتا ہے جس میں ہر فرد شہری آزادی کے بدلے میں اپنی فطری آزادی سے دست بردار ہوجاتا ہے ۔ فطری آزادی وہی فرضی آزادی ہے جس کے ذریعہ انسان معاشرہ نہ ہونے کی صورت میں مطلق تنہائی کی حالت میں فطرت سے استفادہ کرکے اپنی خواہشات کی تکمیل کرتا ہے ۔ شہری آزادی، معاشرے کے دائرہ میں زیر تسلط چیزوں پر مالکیت کی آزادی ہے ۔ فطری آزادی کی کوئی حد نہیں ہے ۔ لیکن شہری آزادی عمومی عزم و ارادہ کے دائرے کے اندر محدود ہوتی ہے ۔

اگر مذکورہ تفسیروں کو شہری معاشرے کی تعریف کا معیار قرار دیں تو ان کو اسلام اور اس کے سیاسی مفاہیم سے ہم آہنگ نہیں سمجھا جاسکتا ہے ۔ لیکن شہری معاشرے کے سلسلے میں جو گوناگوں تفسیریں ہوئی ہیں ان میں سے ایک کلی تصویر ایسے معاشرے کے لئے بنائی جاسکتی ہے جو نہ صرف اسلامی مفاہیم سے ناسازگار نہیں ہے،بلکہ اسلام کا تفکر اسی کی بنیاد پر تشکیل پایا ہے ۔

یہ تعریفات یا تصویریں حسب ذیل ہیں: ا۔قانون کا محدود ہونا : شہری معاشرہ ایک قانون مند معاشرہ ہے جس میں سماجی روابط کے محور کو قانون تشکیل دیتا ہے ۔ یہ خصوصیت اسلام کے سیاسی تفکر میں جو ایک قانون مند نظام کو استحکام بخشنے کی تلاش میں ہے واضح طور دکھائی دیتا ہے ۔

۲۔انفرادی حقوق کا تحفظ : شہری معاشرے میں افراد کے حقوق محفوظ رہنے چاہیں ۔ اسلام کا سیاسی تفکر بھی انفرادی حقوق کو قبول کرتے ہوئے، حکومت پر فرض عائد کرتا ہے کہ اس کا تحفظ کرے ۔

۳۔قانون کے سامنے سب کا مساوی ہونا : شہری معاشرے میں قانون کے سامنے تمام لوگ مساوی ہیں اور اسلام بھی اس مساوات پر تاکید کرتا ہے ۔

۴۔ شہری آزادی: شہری آزادی اسی آزادی کو کہتے ہیں جو قانون کے حدود میں ہو اور اس آزادی کو اسلام بھی قبول کرتا ہے۔
ان اوصاف کے پیش نظر اگرچہ شہری معاشرے کی کوئی بھی خاص تفسیر اسلام کے مفاہیم کے ساتھ سازگار نہیں لیکن اس معاشرے کی کلی خصوصیات اسلام کے تفکر سے مکمل موافقت رکھتی ہے۔ اس لحاظ سے مدینۃ النبیؐ کو اسلام میں شہری معاشرے کے مثالی نمونے کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے اور اسلام کو ایسے معاشرے کی تاسیس میں پیش قدم شمار کیا جاسکتا ہے۔ جس شہری معاشرے کی اسلام نے داغ بیل ڈالی اگرچہ وہ عملی اعتبار سے متحقق ہونے میں اپنی راہ سے ہٹ گیا، لیکن نظری بنیاد کے لحاظ سے استحکام و پائیداری میں بے مثال تھا اور ہے۔

ولایت فقیہ اور حکومت اسلامی

موجودہ زمانے میں آج کے سیاسی جغرافیہ کے لحاظ سے دنیا مختلف ممالک میں تقسیم ہوگئی ہے اور حکومتوں کی طرف سے قرار داد کے تحت قبول شدہ سرحدوں کے ذریعہ یہ ممالک ایک دوسرے سے جدا ہوئے ہیں اور ہر ایک ملک میں ایک الگ حکومت موجود ہے۔ جو لوگ کسی ملک میں زندگی بسر کرتے ہیں کچھ خاص معیاروں کی بناپر اس ملک کے شہری باشندے شمار ہوتے ہیں اور دیگر لوگ غیر ملکی مانے جاتے ہیں۔ ایک ملک میں رائج قوانین و احکام میں سے کچھ اس ملک کے باشندوں سے مخصوص ہوتے ہیں اور کچھ صرف غیر ملکی باشندوں سے مربوط ہوتے ہیں اور کچھ دونوں کے لئے مشترک ہوتے ہیں۔

کیا یہ جغرافیائی سرحدیں اسلام کے نظریہ کے مطابق کوئی حیثیت رکھتی ہیں؟ دوسرے الفاظ میں جس دنیا کا اسلام خاکہ کھینچتا ہے، وہ کیسی ہے؟اس سوال کے جواب میں کہنا چاہیئے: اسلام خود کو تمام دنیا اور تمام زمانوں کے دین کی حیثیت سے پیش کرتا ہے اور پوری دنیا کو اپنی سرزمین جانتا ہے کہ وہاں پر اسے قبول کرکے اس پر عمل کیا جانا چاہیئے۔ دنیا کے وہ حصے جہاں کے اکثر عوام نے اس الٰہی دین کو قبول کیا ہے، اسے ''بلد الاسلام'' یا ''دار الاسلام''یعنی سرزمین اسلام اور باقی حصوں کو ''بلدالکفر'' یا ''دارالکفر'' یعنی سرزمین کفر کہا جاتا ہے۔ پس جس سرحد کو اسلام قبول کرتا ہے وہ صرف اعتقاد کی سرحد ہے اور اسلام کے نظریہ کے مطابق

یہ عقیدۂ اسلام ہی ہے ۔ (ان الدین عند اللّٰہ الاسلام[1]) اسلام نے ملک کے بدلے سرزمین کا مفہوم اور ملت کے بدلے امت کا مفہوم پیش کیا ہے یعنی اسلام قوم و نسل...کے فرق کو قبول نہیں کرتا بلکہ صرف اعتقادات اور یقین کو مد نظر رکھتا ہے ۔ اسلام کی سرزمین ایک ہے اور اسلام کی نظر میں فرضی و قرار دادی سرحدیں اس کے اتحاد و یکجہتی پر کوئی اثر نہیں ڈال سکتی ہیں ۔ مطلوبہ حالت میں اس سرزمین پر ایک معصومؑ امام کی حکومت ہونی چاہئے اور حضرت مہدی (عج) کی عالمی حکومت اسی آرزو کی تکمیل ہے ۔ اگر معصومینؑ کی غیبت کے زمانے میں ایسے حالات فراہم ہوجائیں اور مسلمانوں کی مصلحتیں اس امر کا تقاضا کریں کہ تمام سرزمینوں کا مجموعہ ایک سرزمین کی صورت اختیار کرلے تو اس صورت میں اس مجموعہ کا نظم و نسق فقیہ کو چلانا چاہئے اور اگر اس سرزمین کے ہر حصہ کو ایک فقیہ کے ذریعہ خصوصاً علاقائی فقیہ کے ذریعہ چلانا مسلمانوں کے مفاد کے موافق ہو تو اسی طریقہ پر عمل ہونا چاہئے ۔ اس بناپر اسلام کے سیاسی مکتب میں ایک پائیدار اور عالمگیر بنیاد کی صورت میں سرزمین اسلام ایک ہی ہے لیکن مختلف مصلحتوں اور مفاد کی بنیاد پر اسے الگ الگ ملکوں یا ایک ملک کی مختلف ریاستوں اور صوبوں کی صورت میں یا دوسرے کسی قابل تصور صورت میں اس کا نظم و نسق چلایا جاسکتا ہے ۔ یہ امور درحقیقت سیاسی طریقہ کار سے مربوط ہیں ۔

ولایت اور مرجعیت

اس سے پہلے بیان ہوا کہ پیغمبر اسلامؐ تین عہدوں پر فائز تھے: ۱۔آیات الٰہی کی تبلیغ، شرعی احکام کو پہنچانا اور لوگوں کی راہنمائی ۔

۲۔اختلافی امور میں فیصلہ دینا اور لوگوں کے درمیان دشمنی و عداوت کو دور کرنا ۔۳۔ولایت اور حکومت ۔ساتھ ہی یہ بھی بیان ہوا کہ یہ تمام مراتب غیبت کے زمانہ میں بنابر دلیل روایات جن میں سے بعض کا ذکر گزرچکا ہے فقہاء کے لئے بھی ثابت ہیں اور ان حضرات کے بھی تین منصب ہیں: ۱۔فتویٰ دینا اور عوام کے لئے اللّٰہ کے کلی احکام بیان کرنا اور اس راہ میں ان کی ہدایت کرنا ۔

۲۔قضاوت اور فیصلہ کرنا اور اختلاف نمٹانا ۔

---

[1] آل عمران ۱۹۔

۳۔ ولایت اور حکومت۔

شیعہ تہذیب میں ''مرجعیت'' ہمیشہ ''افتاء'' و ''ولایت'' کا آمیزہ رہی ہے اور مراجع عظام الٰہی احکام کے کلیات میں لوگوں کی ہدایت کرنے کے علاوہ سماج کے جزئی مسائل میں بھی رہبری و قیادت کی ذمہ داری نبھاتے رہے ہیں، حتی بعض اوقات قضاوت کا فریضہ بھی انجام دیتے تھے۔ لیکن اگر ''افتاء'' اور ''ولایت'' کے عہدوں کو ایک دوسرے سے جدا کرکے مرجعیت کے عنوان کو پہلے عہدہ یعنی افتاء پر ہی اطلاق کیا جائے تو چند سوالات درپیش ہوں گے: ا۔ کیا مرجعیت کو رہبری سے جدا کرنا جائز ہے؟ یعنی کیا یہ ممکن ہے کہ ایک شخص خدا کے کلی احکام کے سلسلے میں لوگوں کا مرجع ہو اور دوسرا اسلامی معاشرے کی رہبری کا عہدہ سنبھالے۔

۲۔ جدائی کے امکان کی صورت میں کیا متعدد رہبر اور متعدد مراجع کا وجود جائز ہے؟ یا دونوں کا ایک ہونا ضروری ہے؟ یا ان دونوں کے درمیان اس لحاظ سے فرق پایا جاتا ہے؟

۳۔ مرجعیت و رہبری کے جدا ہونے کی صورت میں کیا تمام اجتماعی و انفرادی احکام میں رہبری کے علاوہ کسی اور کی تقلید کی جا سکتی ہے؟

حکم اور فتوی

مندرجہ بالا سوالات کا جواب دینے سے پہلے ضروری ہے کہ مفہوم فتویٰ جو فتویٰ دینے والے کا کام ہے اور مفہوم ''حکم'' جو رہبر کی طرف سے جاری ہوتا ہے، کے بارے میں مقدمہ کے طور پر کچھ مختصر وضاحت کی جائے۔ جب مجتہد ایک مسئلہ میں کلی الٰہی حکم کو دریافت کرنے کے لئے دینی منابع کی طرف رجوع کرتا ہے اور استنباط کے لئے موجود مختلف طریقوں سے استفادہ کرکے مطلوبہ حکم کو دریافت کرتا ہے اور اسے اپنے مقلدوں کے حوالے کرتا ہے تو اس کو ''فتویٰ'' کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے ''فتویٰ''

دین کے عالمی حکم کا استنباط ہے جسے ایک خاص موضوع میں شناختہ شدہ طریقوں سے دینی منابع کی طرف رجوع کرکے حاصل کیا جاتا ہے[1]۔

جب رہبر کلی الٰہی احکام، اسلامی نظاموں اور وقت کے حالات پر توجہ اور دقت نظر کے ساتھ کسی خاص مسئلہ کے بارے میں عام لوگوں کے لئے یا ایک گروہ کے لئے یا کسی خاص فرد کے لئے کوئی فریضہ مشخص کرے تو اس عمل کو ''حکم'' کہا جاتا ہے ۔ پس ''حکم'' کلی الٰہی احکام اور اسلام کے عالمی اور دائمی قدروں کے علاوہ خاص حالات اور شرائط پر بھی توجہ رکھتا ہے ۔ جب تک وہ حالت تبدیل نہ ہوجائے رہبر یا اس کے جانشین کی طرف سے جاری کیا گیا حکم لازم الاجراء رہتا ہے ۔بلا شبہ شارع مقدس کی نظر میں کلی الٰہی احکام اور فقیہ جامع الشرائط کے فتویٰ کی اطاعت رہبر ولی امر کے احکام کے مانند لازم و مشروع ہے[2]۔ فرق یہ ہے کہ فقیہ کا فتوی خود اس کے لئے اور اس کے مقلدوں کے لئے واجب الاطاعت ہوتا ہے جب کہ رہبر کے حکم کی اطاعت تمام لوگوں پر واجب ہوتی ہے ۔

رہبری سے مرجعیت کی جدائی

اس مقدمہ کے بعد اب پہلے سوال کے جواب، یعنی رہبری سے مرجعیت کی جدائی کی طرف توجہ کرتے ہیں ۔ گزشتہ بحثوں میں ہم نے فقیہ کی رہبری کی بنیاد اور اس کے دلائل کو بیان کیا اور ہم نے دیکھا کہ فقیہ دینی قدروں اور معیاروں کی بنیاد پر اسلامی معاشرہ کو چلانے کے لئے رہبری و قیادت کے منصب کو اختیار کرتا ہے لیکن ''مرجعیت'' فتویٰ دینے کے معنی میں ایک دوسرا امر ہے ۔پہلی قسم کلی و ثابت دینی احکام سے مربوط ہے اور اسے فتویٰ کہتے ہیں اور دوسری قسم رہبر کی طرف سے جاری شدہ احکام سے

[1] حضرت امام خمینیؒ نے ان طریقوں کو اجتہاد جواہری یافقہ سنتی سے یاد کیا ہے ۔ ملاحظہ ہو مہدی ہادوی تہرانی کا مقالہ فقہ حکومتی و حکومت فقہی بمناسبت پنجمین سالگرد رحلت امام خمینیؒ ، خصوصی نمبر ، ص۱۰، خرداد ، ۱۳۷۳. ھ .ش۔
[2] اس لحاظ سے بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ احکام شرعی دو قسم کے ہیں : ۱۔احکام الٰہی ، ۲۔احکام ولائی۔

مربوط ہے ۔ ''مرجعیت'' کے مفہوم کے ساتھ ''تقلید''کا مفہوم آتا ہے، یعنی اگر کوئی مرجع ہے تو دوسرے اس کے ''مقلد'' ہیں ۔ اس لئے مرجعیت کے مفہوم کا جائزہ لینے کے لئے ضروری ہے کہ ''تقلید'' کے معنی کی بھی وضاحت کریں ۔

''تقلید''فارسی زبان میں کسی کی بلا دلیل پیروی کو کہتے ہیں،اقبالؒ نے اپنے مشہور شعر:خلق را ''تقلید شان'' برباد داد ای دو صد لعنت بر این ''تقلید'' باد میں اسی مفہوم کو پیش نظر رکھا ہے لیکن فقہی اصطلاح میں تقلید سے مراد ، کسی خاص امر میں ایک غیر ماہر کا کسی متخصص و ماہر کی طرف رجوع کرنا ہے ۔ اسی وجہ سے پہلے مفہوم کے برخلاف جو صاحبان عقل کی نظر میں منفی و مردود ہے، یہ دوسرا مفہوم کامل طور سے مقبول و معقول ہے،اور دینی مسائل میں تقلید کے جواز کی سب سے اہم دلیل یہی عقلائی نکتہ ہے کہ ایک غیر متخصص انسان جو دین کے مسائل سے گہری آگاہی نہ رکھتا ہو وہ تخصصی مسائل میں متخصص و ماہر شخص کی طرف رجوع کرے ۔ قلید کے تمام لفظی دلائل از قبیل آیت (فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون[1]) (اگر تم نہیں جانتے تو اہل علم سے دریافت کرو) یا اس مفہوم سے متعلق روایتیں عقلاء کی نظر میں تقلید کو مقبول اور مستحسن بناتی ہیں ۔

اس اعتبار سے فقیہ کی مرجعیت کا نکتہ یہ ہے کہ وہ فقیہ فقہی توانائی اور شرعی منابع سے احکام الٰہی کے استنباط کی مہارت رکھتا ہو، جبکہ رہبری اس سے آگے کی بات ہے اور وہ ہے اسلامی قدروں اور معیاروں کی بنیاد پر معاشرہ کو چلانا ۔اس بنا پر ممکن ہے کہ ایک فقیہ کو بیشتر فقہی توانائی کی بنیاد پر ''مرجعیت'' میں کسی دوسرے فقیہ پر ترجیح حاصل ہوجائے، لیکن دوسرے فقیہ میں موجود معاشرہ کو چلانے کی توانائی کے اعتبار سے رہبری کے مسئلہ میں اسے پہلے فقیہ پر ترجیح حاصل ہوگی[2]۔لہٰذا مرجعیت اور رہبری میں جدائی ایک معقول اور بعض موارد میں لازمی امر ہے ۔

---

[1] نحل ۴۳۔

[2] اس مسئلہ کو " شرط اعلمیت '' کے نام سے جانا جانتا ہے اور اعلم کی طرف رجوع وہاں پر واجب ہے جہاں : الف) اعلم اور غیر اعلم کے فتوے میں فرق ہو۔ ب)علم اور تخصص یا مہارت کے اعتبار سے اعلم اور غیر اعلم میں فاصلہ زیادہ ہو،اس طرح کہ غیر اعلم کا فتوا اعلم کے فتوے کے مقابلہ میں عقلاء کے نزدیک وہ مہارت نہ رکھتا ہو ، چاہے تمام لوگوں کی نگاہ میں وہ فتوا گہرائی اور مہارت رکھتا ہو۔

متعدد رہبر، متعدد مرجع

اب دوسرے سوال کی نسبت، یعنی متعد رہبر یا مرجع یا دونوں میں جدائی کے امکان کے بعد رہبر و مرجع کا ایک ہونا، یہ بات پیش نظر رہنی چاہئے کہ چونکہ مرجع کی طرف رجوع کرنا یعنی جاہل کا عالم کی طرف یا غیر ماہرین کا متخصص و ماہر کی طرف رجوع کرنا ہے لہٰذا متعدد ماہروں اور کئی مراجع کا اسلامی معاشرہ میں ہونا ممکن بلکہ ایک مطلوب امر ہے تاکہ تمام لوگ آسانی کے ساتھ ان کی طرف رجوع کریں اور اپنے احکام حاصل کریں، لیکن رہبری اور اسلامی معاشرہ کی قیادت کا مسئلہ چونکہ معاشرہ کے نظم سے مربوط ہے اور فیصلہ کرنے والے مراکز کی کثرت معاشرہ میں خلفشار کا باعث ہوتی ہے۔

ساتھ ہی رہبری کی اطاعت سب پر حتیٰ فقہاء پر واجب ہے لہٰذا قاعدہ کا تقاضا ہے کہ رہبر ایک ہی ہونا چاہئے۔ خاص طور سے جب زمین اور ملک اسلام کی نظر میں متعدد نہیں ہے اور ''سرزمین اسلام'' ایک اور واحد ملک شمار ہوتی ہے۔ البتہ ممکن ہے خاص حالات میں مصالح کا تقاضا ہو کہ علاقائی رہبری یا قیادت و رہبری کی اور دوسری شکلیں وجود میں آئیں لیکن بہر حال ان تمام قیادتوں کو ہماہنگ ہونا چاہئے اور ایک روش پر عمل کرنا چاہئے تاکہ امت اسلام اختلاف کا شکار نہ ہو، جبکہ متعدد مراجع کے فتوؤں کے یکساں ہونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ ہر فقیہ پر لازم ہے کہ وہ استنباط کے قاعدوں کی بنا پر اپنی تشخیص کے مطابق فتویٰ دے۔پس قاعدہ یہ ہے کہ رہبر ایک ہو اور مرجع متعدد ہو سکتے ہیں اگرچہ دونوں کے لئے اس کے برعکس کا امکان بھی پایا جاتا ہے جیسا کہ ان دونوں کا ایک ہونا اور ایک رہبر کا وجود جو مرجع بھی ہو، ممکن ہے۔

غیر رہبر کی تقلید کے حدود

تیسرے سوال کے بارے میں یعنی کیا تمام مسائل میں رہبر کے علاوہ کسی دوسرے کی تقلید ممکن ہے؟ یہاں اس نکتہ پر توجہ رکھنا چاہئے کہ رہبر ''حکم'' دیتے وقت بیرونی شرائط کے علاوہ کلی الٰہی احکام اور اسلامی نظاموں کو بھی مد نظر رکھتا ہے۔ اس مقام پر جو اس کے لئے معیار ہوگا وہ خود اس کا فتویٰ ہے۔ دوسری طرف ہم کہہ چکے ہیں کہ رہبر کا حکم سب کے لئے واجب الاطاعت

اور لازم الاجراء ہے ۔ اب اگر لوگ اپنے انفرادی اور اجتماعی مسائل میں رہبری کے علاوہ کسی اور کی تقلید کرنا چاہیں، ساتھ ہی اس کے بھی پابند ہوں کہ احکام میں رہبر کی پیروی کریں تو بعض موارد میں مشکل کا شکار ہوجائیں گے ،یعنی رہبر اپنے فتویٰ خاص کے بنیاد پر جو وہ اجتماعی و معاشرہ کے سلسلے میں رکھتا ہے کوئی حکم صادر کرے اور خود اسے یہ یقین ہوکر اگر اس کا فتوا کچھ دوسرا ہوتا تو وہ یہ حکم صادر نہ کرتا ،جبکہ لوگوں کے مرجع تقلید کا فتویٰ وہی دوسرا حکم ہو تو اس صورت میں عوام رہبر کی اطاعت کے پابند کیسے ہوں گے ؟اس مشکل کو دیکھتے ہوئے یہ بات نظر آتی ہے کہ چونکہ رہبر کی پیروی سب پر واجب ہے اور اس حکم کی خلاف ورزی تمام فقہاء کی طرف سے مردود ہے لہٰذا لوگ سماجی مسائل میں رہبر کے علاوہ کسی اور کی تقلید نہیں کر سکتے اور جو کچھ پہلے سوال کے جواب میں بیان ہوا وہ فردی مسائل سے مربوط ہے ۔ اس دائرہ میں عوام رہبر کے علاوہ دوسرے کی تقلید کر سکتے ہیں ۔

***

منابع و مصادر

۱۔ قرآن کریم

۲۔ نہج البلاغہ، صب حی صالح۔

۳۔ ابن فارس، ابو الحسین احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقائیس اللغہ، تحقیق ضبط عبد السلام محمد ہادون، قم: دار الکتب العمیہ (اسماعیلیان نجفی)۔

۴۔ اردبیلی المولی احمد المقدس، مجمع الفائدہ و البرہان فی شرح ارشاد الاذہان، قم موسسہ النشر الاسلامی، ۱۴۰٦ھ۔

۵۔ انصاری، شیخ اعظم مرتضی کتاب القضاء و الشہادات، قم: مجمع الفکر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ھ۔

٦۔ انصاری، شیخ اعظم مرتضی؛ المکاسب، خط طاہر خوشنویس، تبریز: ۱۳۷۵ھ۔

۷۔ باروت، محمد جمال، المجتمع المدنی (مفوما و اشکالیہ)، حلب: دار المصداقہ، ۱۹۹۵ء

۸۔ بحر العلوم، سید محمد، بلغہ الفقیہ، تہران: مکتبۃ الصادق، چاپ چہارم، ۱۳٦۲ھ۔

۹۔ البحرانی، سید ہاشم الحسینی، تفسیر البرہان، قم: دار الکتب العلمیہ، تہران، ۱۳۷۵ھ۔

۱۰۔ بی ناس، جان تاریخ جامع ادیان، مترجم: علی اصغر حکمت، تہران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (علمی فرہنگی) چاپ پنجم، ۱۳۷۲ھ۔

۱۱۔ التستری، محمد تقی، قاموس الرجال، قم: موسسہ النشر الاسلامی چاپ دوم، ۱۴۱۰ق۔

۱۲۔جوادی آملی، عبد اللہ، شریعت در آینہ معرفت، تہران ؛مرکز نشر فرہنگی رجاء، چاپ اول ۱۳۷۶ھ۔

۱۳۔جوادی آملی، عبد اللہ، ولایت فقیہ (رہبری در اسلام)، تہران مرکز نشر فرہنگی رجاء، چاپ اول ۱۳۷۶ھ۔

۱۴۔الجبل العاملی، زین الدین (الشہید الثانی) مسالک الافہام فی شرح شرائع الاسلام، قم : دار المہدی ۔

۱۵۔الجواہری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغہ و صحاح العربیۃ، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، لبنان : دار العلم للملایین، ۱۴۰۷ھ

۱۶۔حائری، سید کاظم، اساس الحکومۃ الاسلامیۃ ۔

۱۷۔حائری، سید کاظم، ولایۃ الامر فی عصر الغیبۃ، قم : مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ق۔

۱۸۔حائری، شیخ مرتضی، صلوۃ الجمعہ ۔

۱۹۔حائری یزدی، مہدی، حکمت و حکومت، انتشارات شادی، ۱۹۹۵ء۔

۲۰۔الحر العاملی، وسائل الشیعہ، تہران : المکتبۃ الاسلامیہ ۱۴۰۱ق۔

۲۱۔الحسینی العاملی، سید محمد جواد، مفتاح الکرامہ فی شرح قواعد العلامہ، قم : موسسہ آل البیت لاحیاء التراث، چاپ مصر۔

۲۲۔حلبی، ابو الصلاح، الکافی فی الفقہ۔

۲۳۔الحلی، ابن ادریس، السرایر۔

۲۴۔امام خمینی، روح اللہ الموسوی، کتاب البیع، قم : انتشارات اسماعیلیان۔

۲۵۔روسو، ژان ژاک، قرار داد اجتماعی، مترجم : شکیبا پور۔

۲۶۔الزبیدی، محمد مرتضی،تاج العروس من جواہری القاموس.بیروت،مکتبۃ الحیاۃ ۔

۲۷۔ سروش، عبد الکریم،ریشہ در آب است.نگاہی بہ کارنامہ ی کامیاب پیامبران،کیہان فرہنگی، ش ۲۹۔

۲۸۔ شروش، عبد الکریم،قصہ ارباب معرفت، تہران، موسہ فرہنگی صراط،۱۳۷۳ھ ۔

۲۹۔السیوطی،الدر المنثور.

۳۰۔صدر، سید محمد باقر،اقتصادنا،بیروت: دار التعارف للمطبوعات،سولھواں چاپ، ۱۴۰۲ھ ۔

۳۱۔صدر المتالھین، محمد بن ابراہیم،الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار الاربعۃ العقلیۃ،بیروت: دار احیاء التراث العربی،۱۳۸۳ھ

۳۲۔صدوق، محمد بن علی بن الحسین،الامالی.

۳۳۔صدوق، محمد بن علی بن الحسین، عیون اخبار الرضا،ایک جلدی، قم: کتابفروشی طوسی، چاپ دوم،۱۳۶۳ھ

۳۴۔صدوق، محمد بن علی بن الحسین،کمال الدین و تمام النعمۃ (اکمال الدین و اتمام النعمۃ)

۳۵۔صدوق، محمد بن علی بن الحسین،معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر الغفاری،بیروت: دار المعرفۃ،۱۳۹۹ھ

۳۶۔صدوق، محمد بن علی بن الحسین،من لا یحضرہ الفقیہ، تہران: در الکتب الاسلامیہ،۱۳۹۰ق۔

۳۷۔صناعی، محمود،آزادی فرد و قدرت دولت.(بحث در عقاید سیاسی و اجتماعی ہابز، لاک،اسٹورٹ میل، ان کے منتخب کلمات سے)،تہران: سخن و فرانکلینی،۱۳۳۸ھ

۳۸۔الطوسی،شیک محمد بن محمد،الغیبۃ ۔

۳۹۔ عادل ظاہر، الاسس الفلسفیۃ للعلمانیہ، بیروت: دار الساقی، ۱۹۹۳ء

۴۰۔ علی عبد الرزاق، الاسلام و اصول الحکم۔

۴۱۔ الفیروزآبادی، القاموس المحیط، بیروت، موسسۃ الرسالۃ، ۱۴۰۷ھ

۴۲۔ الفیومی، المصباح المنیر، تصحیح محمد محیی الدین عبد الحمید، ۱۳۴۷ھ۔

۴۳۔ قاضی، ابو الفضل، حقوق اساسی و نہادھای سیاسی، تہران، انتشارات فانشگاہ تہران، اسفند ۱۳۷۳ھ۔

۴۴۔ کارپنٹر، ہمفری، عیسی، مترجم: حسن کامشاد، تہران: طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴ھ۔

۴۵۔ کتاب امقدس، انجیل لوقا۔

۴۶۔ کتاب مقدس، عہد جدید۔

۴۷۔ الکرکی، علی بن الحسین، کتاب قواعد پر محقق کرکی کا حاشیہ، خطی نسخہ۔

۴۸۔ الکرکی، علی بن الحسین، رسائل المحقق الثانی، (الکرکی)

۴۹۔ الکلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت: دار صعب، دار التعارف، چوتھا چاپ، ۱۴۰۱ھ ۵۰۔ مطہری، مرتضی خاتمیت، تہران، انتشارات صدرا، دسواں چاپ، ۱۳۷۵ھ۔ ۵۱۔ مطہری، مرتضی، ختم نبوت، تہران، انتشارات صدرا، دسواں چاپ ۱۳۷۵ھ۔